الأصول الإيمانيّة

لدى

الفرق الإسلامية

تأليف

دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد

كلية الشريعة - جامعة الإسكندرية

١٩٩٠

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير - إسكندرية

الأصـول الإيمانيـة
لـدى
الفـرق الإسـلامية

١ ــ أهل السنة والجماعة :

السـلفية

الماتريدية

الأشـعرية

الظاهريـة

٢ ــ الأباضيـة

بســـم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــة

قال تعالى : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين .. » (البقرة/١٧٧) .

وقال عز وجل « ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً » (النساء/١٣٦) .

وفي حديث مشهور عن عمر بن الخطاب ، أخرجه مسلم في أول جامعه ، أن جبريل جاء إلى النبي ﷺ ، في صورة اعرابي شديد بياض الثياب ، شديد سواء الشعر ، لا يرى عليه أثر السفر ، ولا يعرفه أحد من الصحابة ، وجلس إلى النبي ﷺ ، وأسند ركبتيه إلى ركبتيه ، ووضع كفيه على فخذيه ، وأخذ يسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة ، فيجيب الرسول ﷺ عن أسئلته ، وكانت اجابته عن الإيمان : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره »[١] .

هذه هي أصول الإيمان أو أركانه ، خمسة كما حددتها الآيتين السابقتين : الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، أو ستة باضافة الإيمان بالقدر على ما نص عليه حديث جبريل السالف الذكر .

ويظن بعض الباحثين[٢] أن أهل السنة والجماعة قد عرضوا لهذه العقائد التي يتضمنها الإيمان ، دون ترتيب منطقي ، وأنهم يجملون في عبارة عامة جملة العقيدة ، وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ثم تتوالى العبارات بعد ذلك واحدة بعد أخرى ، دون ترتيب ظاهر[٣] .

---

(١) روى مثله أيضا عن عمر بن الخطاب : أبو داود والنسائي والترمذي وأحمد وابن ماجة. وروى مثله كذلك عن ابن عمر : الترمذي وأحمد ، وأخرجه البخاري ومسلم والترمذي عن أبي هريرة ، وأخرجه عن أبي ذر : النسائي وأبو داود ، ورواه أحمد عن ابن عباس .

(٢) راجع جورج قنواتي : الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ، مقالة في كتاب تراث الإسلام . الكويت ، ط ٢ ، سنة ١٩٨٨ : ٧٦/٢ — ٧٧ .

والواقع أن جمهور أهل السنة والجماعة درجوا على عرض أصولهم الإيمانية أو عقائدهم من خلال ثلاثة محاور أساسية ، تدور حولها كتاباتهم فى مجال العقيدة ، وهذه المحاور الثلاثة التى تدور فى فلكها عقائد أهل السنة هى : الإلهيات والنبوات والأخرويات . وهذه المسائل الثلاث الكبرى تتضمن جميع العقائد الإيمانية .

ونقوم فى هذا الكتاب بجولة نطوف فيها بين أبرز الفرق التى لا يزال ينتمى إليها المسلمون حتى اليوم ، ونكتفى فى هذه الطبعة الأولى بعرض مذاهب أهل السنة والجماعة والأباضية وكنا قد أجرينا بعض الدراسات على المذهب الزيدى ، ونأمل أن يوفقنا الله فى الطبعات التالية حتى نستكمل عرض الأصول الإيمانية لدى بقية الفرق التى لم نتعرض لها الآن .

ويجدر بنا بادىء ذى بدء أن نتعرف على مدلول مصطلح أهل السنة والجماعة عند بعض المنتمين إلى هذا المذهب ، أو بقول أدق عند أشهر فرقتين من فرق أهل السنة ، وهما السلفية والأشعرية .

فأما السلفية ، فإن عالمهم الكبير ابن تيمية (ت سنة ٧٢٨) يطلق مصطلح أهل السنة والجماعة بمعنيين :

ا ـــ **المعنى العام** : وهو المقابل لمصطلح الشيعة . يقول « فلفظ أهل السنة يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة » ، أى الثلاثة الأول ، فضلا عن اثبات خلافة رابع الخلفاء الراشدين على بن أبى طالب ، الذى لا يعترف الشيعة(*) إلا بإمامته وحده دون السابقين عليه . وهكذا يدخل ابن تيمية فى هذا المعنى المتسع لأهل السنة جميع الطوائف المنتسبة إلى الملة الإسلامية اللهم إلا الشيعة .

ب ـــ **المعنى الخاص** : « ويراد به أهل الحديث والسنة المحضة ، فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله تعالى ، ويقول : إن القرآن غير مخلوق ، وإن الله يرى فى الآخرة ، ويثبت القدر ، وغير ذلك من الأمور المعروفة عند أهل

(*) باستثناء أكثر الزيدية ، إذ أن من بين الزيدية من ينكر خلافة الخلفاء الثلاثة الأول ، كالامام أحمد ابن سليمان. راجع كتابنا عنه .

الحديث والسنة »[1] . وبهذا المعنى يخرج ابن تيمية من دائرة أهل السنة ، فضلا عن الشيعة ، فرق الخوارج والجهمية والمعتزلة وسائر من كان يعدهم من المبتدعة .

ومن الواضح ان ابن تيمية حين يطلق مصطلح أهل السنة بالمعنى الأخير ، فإنه يعني به — بصفة خاصة — علماء السلف الذين ينتمي إليهم . ولكنه لا يضيق معنى المصطلح حتى يصير مقتصرا على السلفية دون سواها ، بل يفتح الباب أمام فرق أخرى كالأشاعرة والظاهرية وغيرهم للانضمام إلى صفوف أهل السنة ماداموا يشاركونهم في أهم العقائد كاثبات الصفات ، وانكار خلق القرآن ، واثبات رؤية الله وغير ذلك ، وإن كانت لشيخ الإسلام بعض التحفظات على الأشعرية والظاهرية في بعض المسائل[1] ، فلم يقبلها ، بل استنكرها وأبطلها ، إلا أنه من الخطأ الظن بأنه استبعد تماما الأشاعرة أو أهل الظاهر كابن حزم من دائرة أهل السنة .

وأما الأشاعرة ، فإن أحد رجالهم البارزين ، وهو عبد القاهر البغدادى (ت سنة ٤٢٩) ، يذكر أن أهل السنة والجماعة ثمانية أصناف من الناس :

١ — « صنف منهم أحاطوا علما بأبواب التوحيد ، والنبوة ، وأحكام الوعد والوعيد ، والثواب والعقاب .. وسلكوا في هذا النوع من العلم طرق الصفاتية من المتكلمين الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل ، ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة » ، ومن الواضح أن المراد بهذا الصنف متكلمة الأشاعرة الذين ينتمي إليهم البغدادى .

٢ — « والصنف الثاني منهم أئمة الفقه من فريقي الرأى[2] والحديث[3] ،

(١) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، تحقيق د . رشاد سالم ٢/١٦٣ .

(١) بينا في كتابنا عن ابن تيمية بعض المسائل التي خالف فيها الأشاعرة ، وسوف نبين في هذا الكتاب مسائل أخرى خالف فيها ابن تيمية كلا من الأشاعرة والظاهرية .

(٢) يعرف الشهرستاني أصحاب الرأى بأنهم أهل العراق كأبي حنيفة وأصحابه ممن يعتنون بالقياس والاستنباط (الملل والنحل ، ص ٢١٨) .

(٣) يعرف الشهرستاني أصحاب الحديث بأنهم أهل الحجاز كمالك بن أنس والشافعي وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل وداود الأصفهاني (الظاهرى) وأصحابهم ، ممن لا يرجعون إلى القياس ما وجدوا خبرا (الملل والنحل ، ص ٢١٧) .

من الذين اعتقدوا فى أصول الدين مذاهب الصفاتية فى الله ، وفى صفاته الأزلية ، وتبرأوا من القدرية(*) والاعتزال ، وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل ، وأثبتوا الحشر من القبور ، مع اثبات السؤال فى القبر ، ومع اثبات الحوض والصراط والشفاعة ، وغفران الذنوب التى دون الشرك ، وقالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها ، ودوام عذاب النار على الكفرة ، وقالوا بإمامة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى ، وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة ، ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمة الذين تبرأوا من أهل الأهواء الضالة ، ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة ومن اجماع الصحابة ... ويدخل فى هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعى والأوزاعى والثورى ... وأصحاب أحمد بن حنبل ، وأهل الظاهر ... » .

٣ ـ « والصنف الثالث منهم : هم الذين أحاطوا علما بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبى ﷺ ، وميزوا بين الصحيح والسقيم منها ، وعرفوا أسباب الجرح والتعديل ، ولم يخلطوا علمهم بذلك بشىء من بدع أهل الأهواء الضالة » .. أى أن المراد بهذا الصنف علماء الحديث .

٤ ـ « والصنف الرابع منهم : قوم أحاطوا علما بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف ، وجروا على سمت أئمة اللغة كالخليل (بن أحمد) ، وسيبويه ... » .

٥ ـ « والصنف الخامس منهم : هم الذين أحاطوا علما بوجوه قراءات القرآن ، وبوجوه تفسير آيات القرآن ، وتأويلها على وفق مذاهب أهل السنة ، دون تأويلات أهل الأهواء الضالة » .

٦ ـ « والصنف السادس منهم : الزهاد الصوفية ... (الذين) جرى كلامهم ... على سمت أهل الحديث » ، أى صوفية أهل السنة دون متفلسفة الصوفية .

٧ ـ « والصنف السابع منهم : قوم مرابطون فى ثغور المسلمين فى وجوه الكفرة ، يجاهدون أعداء المسلمين ... » .

(*) فى المطبوع ، القدر .

٨ ـــ « والصنف الثامن منهم : عامة البلدان التي غلب فيها شعار أهل السنة ، دون عامة البقاع التي ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالة »[١] .

ولعل أشهر الفرق التي يصرح أتباعهم بانتمائهم إلى مذهب أهل السنة والجماعة هي : السلفية والماتريدية والأشعرية والظاهرية . وقد خصصنا لكل فرقة من هذه الفرق فصلا لعرض أصولها الإيمانية من خلال دراسة لآراء أحد كبار علمائها ، مع المقارنة بين هذه الفرق بعضها ببعض ، حتى يتسنى الكشف عما بينها من اتفاق واختلاف . ويتضمن هذا الكتاب الفصول التالية :

الفصل الأول : السلفية . وفيه عرض لمنهجهم وعقيدتهم من خلال أحد أئمتهم وهو ابن خزيمة (ت . سنة ٣١١) .

الفصل الثاني : الماتريدية . ويتضمن هذا الفصل عرض عقيدة الماتريدية ، كما صاغها مؤسس المذهب أبو منصور الماتريدي (ت . سنة ٣٣٣) .

الفصل الثالث : الأشعرية . ويمثلهم في هذا الكتاب القاضي أبو بكر الباقلاني (ت . سنة ٤٠٣) .

الفصل الرابع : الظاهرية . ونستعرض في هذا الفصل الأصول الإيمانية لدى عالمهم الكبير ابن حزم (ت . سنة ٤٥٦) .

وبهذه الفصول الأربعة ينتهي القسم الأول من الكتاب وهو : « الأصول الإيمانية لدى أهل السنة والجماعة » ويليه القسم الثاني ويتضمن فصلا واحدا ، وهو الفصل الخامس من الكتاب :

الفصل الخامس : الأباضية . يتبرأ الأباضية المحدثون من الانتساب إلى الخوارج ، ومنهم من يعد فرقتهم احدى طوائف أهل السنة ، لذلك آثرنا أن نلقي الضوء على هذه الفرقة ، لنتبين إلى أي مدى تتفق عقائد الأباضية مع عقائد أهل السنة والجماعة وذلك من خلال دراسة رجلين من رجالهم ، أحدهما متقدم ، وهو محمد بن سعيد الأزدي (ت . بعد سنة ٣٢٨) ،

(١) عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق . ص ٢٤٠ ـــ ٢٤٣

والآخر متأخر ، وهو عبد العزيز بن ابراهيم الثمينى (ت . سنة ١٢٢٠ هـ) .

وقد راعيت فى ترتيب فصول هذا الكتاب أن تكون متفقة مع الترتيب التاريخى للشخصيات الممثلة لكل فرقة من الفرق المشار إليها . والأمر بين فيما يختص بالفصول الأربعة الأولى ، وأما بالنسبة للفصل الخامس ، فهو — وإن تضمن دراسة شخصية متقدمة(*) إلا أن الشخصية الأخرى من رجال القرن الثالث عشر الهجرى ، وذلك يبرر لنا أن نجعل هذا الفصل هو الفصل الأخير .

(*) وهو محمد بن سعيد الأزدى ، وكان الباحثون يظنون أنه شخصية متأخرة ، ولكن الدكتورة سيدة الكاشف فى تحقيقها لأحد كتبه استدلت من اشارة عابرة إلى أنه من رجال القرن الرابع الهجرى .

القســم الأول
الأصول الإيمانية لدى أهل السنة والجماعة

الفصل الأول : السلفية
الفصل الثانى : الماتريدية
الفصل الثالث : الأشعرية
الفصل الرابع : الظاهرية

الفصـــل الأول

الســـــلفيـة

ابن خزيمـــة

(٢٢٣ ـــ ٣١١ هـ)

الســـلف ومنهجـــهم

المراد تاريخيا بالسلف الصحابة والتابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى ، ثم أصبح مذهب السلف علما على ما كان عليه هؤلاء ومن تبعهم من أئمة الفقه وعلماء الحديث الذين اتبعوا طريق الأوائل جيلا بعد جيل[١] .

ويطلق ابن تيميه على المذهب السلفى الذى يعتنقه ، ويعده الطريقة المثلى عدة أسماء ، من أشهرها مذهب أهل السنة والجماعة يقول : « طريقة أهل السنة والجماعة اتباع آثار رسول الله ﷺ باطنا وظاهرا ، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ، واتباع وصية رسول الله ﷺ حيث قال : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى ، تمسكوا بها ، وعضوا عليها بالنواجز ، وإياكم ومحدثات الأمور ، فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة » . ويعلمون أن أصدق الكلام ، كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد ﷺ ، ويؤثرون كلام الله على غيره من كلام أخبار الناس ، ويقدمون هدى محمد ﷺ على هدى كل أحد ، ولهذا سموا أهل الكتاب والسنة ، وسموا أهل الجماعة ، لأن الجماعة هى الاجتماع ، وضدها الفرقة ، وإن كان لفظ الجماعة قد صار اسما لنفس القوم المجتمعين . والاجماع هو الأصل الثالث الذى يعتمد عليه فى العلم والدين ، وهم يزنون بهذه

(١) د مصطفى حلمى قواعد المنهج السلفي ، ص ٣٥

الأصول الثلاثة (الكتاب والسنة والاجماع) جميع ما عليه الناس من أعمال وأفعال : باطنة وظاهرة مما له تعلق بالدين »[1] .

وألناظر فيما يكتب بعض مشاهير كتابنا اليوم ، يلحظ تنفيرا من السلفية ، واتهاما لها بأنها حركة مضادة للمستقبلية[2] .

وللدكتور فؤاد زكريا مقال بعنوان « مستقبل الأصولية الإسلامية » فى كتابه « الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة »[3] ، والمقال بحث نقدى فى ضوء دراسة للدكتور حسن حنفى فى سلسلة مقالاته الطويلة (١٥ حلقة) عن « الحركة الإسلامية المعاصرة (نشرها فى جريدة الوطن بالكويت عام ١٩٨٢) ، ويستنكر الدكتور فؤاد زكريا فى مقاله بشدة اشادة الدكتور حسن حنفى بأصالة الفقهاء القدامى ، ووصفه لهم بأنهم أهل نقل لا عقل ، وبأنهم كانوا يحافظون على « النص الخام » من التأويل ، ويذهب الدكتور فؤاد زكريا إلى أن ثمت تناقضا صارخا بين هذا القول للدكتور حسن حنفى ، وبين قوله عنهم : إنهم كانوا يقدمون اجابات إسلامية لقضايا العصر (أى عصرهم) ، ويثبتون قدرة الإسلام على قبول التحدى العصرى .

ويرى الدكتور فؤاد زكريا ان من يتمسك بحرفية النص الخام ، ويرفض العقل متمسكا بالنقل ، لن يكون قادرا على قبول أى تحد عصرى ، ولا راغبا فى ذلك .

ويرمى مفهوم الأصالة الإسلامية لدى الدكتور حسن حنفى بالقصور الشديد ، إذ ترتبط الأصالة — عند حسن حنفى — بالامتناع عن التأويل ، ويصبح فهم النص وتعقيله بدعة ، ويعد تحديث النص الدينى إبتعادا عن الأصالة ، ويكون المثل الأعلى هو الاحتفاظ بالنص الخام ، أى قبول النص بحرفيته ، وكأنه فى خزانة حديدية محكمة الاغلاق ، ومختومة بسبعة أختام .
ومن الغريب فى نظر الدكتور فؤاد زكريا — أن يصف الدكتور حسن حنفى

(١) ابن تيميه : العقيدة الواسطية ، ص ١٩ .
(٢) راجع مقالنا : موقف الدكتور زكى نجيب محمود من السلفية والمستقبلية ضمن الكتاب التذكارى الذى أصدرته جامعة الكويت بمناسبة بلوغ د . زكى نجيب محمود الثمانين . الكويت ، ١٩٨٧ .
(٣) نشر سنة ١٩٨٦ .

الفقهاء الذين يقومون بهذا العمل بأنهم « حراس العقيدة » ، وهم — فى رأى فؤاد زكريا — حراس لتلك الخزانة المحكمة الاغلاق ، أو — على حد تعبيره — « سجانون » يحبسون العقيدة فى كهوف التخلف ، ويحجبون عنها نور العقل ، ويصف موقفهم بأنه شديد الرجعية ، لأنه يقوم على التمسك بحرفية النص ، ورفض العقل والتحديث ، ورفض العلوم التى يستخدم فيها حد أدنى من العقل كأصول الدين وأصول الفقه .

ويواصل الدكتور فؤاد زكريا نقده العنيف للدكتور حسن حنفى فى قوله « كان الفقهاء أهل اصلاح وتغيير ، وكانوا الحراس على الشرع ، والراعين لمصالح الأمة » ، ويتساءل الدكتور فؤاد : كيف يدعو الفقهاء إلى التغيير وهم فى الوقت ذاته حراس للشرع ، يحافظون على حرفيته من التعقيل والتحديث ؟ فهذا لغز لا يمكن أن يحله إلا الدكتور حسن حنفى نفسه ، ويعترف الدكتور فؤاد زكريا بوقوفه أمام هذا اللغز عاجزا عن الفهم(١) .

هل حقاً كان منهج أئمة الفقه وعلماء السلف ، وبخاصة ابن تيميه يدعو إلى التخلف ؟ وهل حقا يعوق منهجهم حركة التيار العلمى ؟ وهل يعجز المنهج السلفى عن تقديم اجابات إسلامية لقضايا العصور المختلفة ؟ وهل كان الفقهاء وأئمة السلف أهل نقل لا عقل ؟ وهل حقا كانوا يرفضون العقل وأحكامه ؟ وهل كانوا سجانين يحبسون العقيدة فى كهوف التخلف ويحجبون عنها نور العقل ؟ وهل رفضوا علم أصول الدين وعلم أصول الفقه لما يتضمنه هذان العلمان من نزعة عقلية ؟

أما أن الفقهاء رفضوا علم أصول الفقه ، فلا أعرف عبارة يتجسد فيها التناقض بصورة أوضح من هذه العبارة ، ولا أفهم كيف رفض الفقهاء علماهم الذين أسسوه وأقاموه على أكتافهم ؟ إننا إذا تتبعنا نشأة علم أصول الفقه ، تبين لنا أنه نشأ مع علم الفقه ، وإن كان الفقه قد دون قبله . يقول الشيخ أبو زهرة « لأنه حيث يكون فقه يكون حتما منهاج للاستنباط ، وحيث كان المنهاج يكون حتما لا محالة أصول الفقه »(٢) . ولقد بدأ فقهاء الصحابة من

(١) د. فؤاد زكريا : الحقيقة والوهم ، ص ٥٢ — ٥٣
(٢) ابو زهرة : أصول الفقه ، ص ٨ — ١٠

أمثال عبد الله بن مسعود ، وعلى بن أبي طالب ، وعمر بن الخطاب يضعون قواعد علم أصول الفقه ، ثم أضاف التابعون إليها عناصر متعددة ، فأخذ مجال هذا العلم يتسع ، وكان من التابعين من ينهج منهاج القياس مثل ابراهيم النخعى وغيره من فقهاء العراق ، وبعد عصر التابعين عصر الأئمة المجتهدين . وفيه نجد المناهج الفقهية تتميز بشكل أوضح ، وتظهر بعض قوانين الاستنباط على يدى أبى حنيفة ثم مالك بن أنس ، فإذا وصلنا إلى الشافعى ، نجده يقوم بتدوين هذا العلم ، بعد أن نضج فى صورة كاملة على يديه ، وعلى أيدى تلاميذه من بعده ، فإذا كان علم أصول الفقه قد وضعه أمام الفقه الكبير الشافعى ، فليت شعرى كيف يعقل القول : إن الفقهاء رفضوا هذا العلم ؟ وإذا كانوا رفضوه فمن اشتغل به ؟

وأما أن الفقهاء رفضوا علم أصول الدين لما فى هذا العلم من نزعة عقلية ، فليس أدل على فساد هذا الزعم مما بين أيدينا من مصنفات عالم السلف المفترى عليه ابن تيميه ، وبخاصة رسالته « فى أصول الدين » التى كتبها ردا على سؤال يستفسر فيه صاحبه عن الخوض فى مسائل أصول الدين : هل هو جائز أم لا ؟ فبين ابن تيميه للسائل أنه لا يجوز أن ينهى بحال عن معرفة حقيقة أصول الدين ، ويرفع شيخ الاسلام ابن تيميه منزلة علم أصول الدين حتى يضعه فى قمة العلوم جميعا . وفى مصنف آخر يذهب ابن تيميه إلى أن معرفة أصول الدين كمعرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته . إنما هى أساس الهداية ، وهى أفضل وأوجب ما اكتسبته القلوب ، وحصلته النفوس ، وأدركته العقول ، وقد كان المسلمون الأولون عالمين بها ، إذ كيف يكون المتأخرون أعلم فى المسائل الاعتقادية من السابقين الأولين ؟ فالظن بأن طريقة السلف هى مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث ، من غير فقه لذلك ، بينما طريقة الخلف هى استخراج معانى النصوص ، إنما هو ظن فاسد ، يؤدى إلى الاعتقاد الخاطىء بأن المسلمين الأولين كانوا قوما أميين ، بمنزلة الصالحين من العامة ، لم يتبحروا فى حقائق العلم الإلهى ، ولم يتفطنوا لدقائقه[1] .

---

(١) ابن تيميه : الفتوى الحموية الكبرى ، ص ٥ — ٨ .

وأما أن الفقهاء وعلماء السلف أهل نقل لا عقل ، وأنهم يرفضون أحكام العقل ، فهذا ضرب من التجنى عليهم ، فها هو ابن قيم الجوزيه يبحث العلاقة بين العقل والنقل ، ويستعرض الاحتمالات الممكنة بينهما ، فيقول : « فما جاءت به الرسل مع العقل ثلاثة أقسام لا رابع لها البتة :

(١) قسم شهد به العقل والفطرة .

(٢) وقسم يشهد بجملته ، ولا يهتدى لتفصيله .

(٣) وقسم ليس فى العقل قوة ادراكه .

(٤) أما القسم الرابع ، وهو ما يحيله العقل الصريح ، ويشهد ببطلانه ، فالرسل بريئون منه ، وإن ظن كثير من الجهال المدعين للعلم والمعرفة ، أن بعض ما جاءت به الرسل يكون من هذا القسم ، فهذا إما لجهله بما جاءت به ، وإما لجهله بحكم العقل ، أولهما »[١] .

وهكذا كان ابن القيم ينفى التعارض بين العقل والنقل ، كما كان أستاذه ابن تيميه من قبل ينفى التعارض بينهما ، ولا يدل على ذلك فقط مؤلفاته الضخمة التى جعل عنوان أحدها « درء تعارض العقل والنقل » ، بل أيضا حرص على اثبات اتفاق العقل والنقل فى رسائله الصغيرة ، حيث ذهب فى أحداها إلى أن القرآن الكريم يتضمن الأدلة العقلية الدالة على المطلوب ، ومن ثم فإن دلالة القرآن دلالة شرعية وعقلية فى آن واحد ، فهى شرعية لأن الشرع دل عليها ، وأرشد إليها ، وعقلية لأنها تعلم صحتها بالعقل ، فلا يقال : إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر[٢] ، وكذلك الحال بالنسبة لأحاديث الرسول ﷺ ، فإنها تتضمن الأدلة العقلية ، فجمع الرسول بين الطريقين : السمعى والعقلى[٣] .

ولو صح أن علماء السلف وأهل السنة كانوا يرفضون العقل وأحكامه لاستبعدوا الاستدلال العقلى فى جميع صوره ، وعولوا على التقليد وحده ، ولكن « كان أكثر علماء السنة على أن التقليد فى الشرائع لا يجوز إلا لمن عجز

---

(١) ابن القيم : تحفة المودود ، ص ٢٠٦ ، الروح ، ص ٦٢ .

(٢) ابن تيميه : تفصيل الاجمال . ضمن مجموعة الرسائل والمسائل : ٥/٤٠ .

(٣) ابن تيميه : معارج الوصول . مجموعة رسائل نشرها الحلبى ، ص ٢ — ٤ .

عن الاستدلال . هذا منصوص الشافعي وأحمد ، وعليه أصحابنا ، وما حكى عن أحمد من تجويز تقليد العالم للعالم ، غلط عليه »[1] .

وأما أن الفقهاء وعلماء السلف سجانون يحبسون العقيدة ، لأنهم يقومون بحراستها ، ومن ثم فهم دعاة للرجعية ، وخصوم للتقدم العلمي ، وأنصار للتخلف الحضارى ، وأعداء للتجديد ، وأضداد للتحديث ، وغير تلك من الشناعات والافتراءات ، فلا أساس لها من الصحة ، وحقيقة الأمر أن منهج علماء السلف يقوم على التمييز الحاسم بين الثوابت والمتغيرات .

(ا) فأما المسائل الاعتقادية ، أو أصول الإيمان ، فهى من الأمور الثابتة التى لا يمكن تصور أن يلحقها تطور ، ويستحيل توقع أن يطرأ عليها تغير ، وكل تحريف فيها أو تبديل فهو بدعة ، والبدع بريد الكفر . إن أصول الإيمان بمثابة الدعائم التى يقوم عليها البنيان الدينى والدنيوى ، ومن ثم وجب الحفاظ على استقامة هذه الدعائم ، حتى لا يؤدى انحرافها إلى انهيار البنيان ، ومثل من يظن بأن حرص علماء السلف على استقامة الأصول الإيمانية هو ضرب من التزمت ، أو دعوة إلى الجمود ، كمثل من يظن أنه من التزمت أو الجمود أن يحرص المهندس على أن يقيم دعائم بنيانه على قوائم مقدارها ٩٠ درجة ، لا أقل درجة ولا أكثر ، ولو أن انحرافا طفيفا سمح به هذا المهندس ، لظهرت خطورته شيئا فشيئا كلما ارتفع البنيان طابقا جديدا . فإذا تصورنا استمرار ارتفاعه حتى يصبح ناطحة سحاب ، فإن ميل الجدران درجة واحدة ، قد يؤدى إلى انهيار البنيان برمته .

ولأهمية بيان هذه المسألة المنهجية ، أسوق مثالا آخر عسى أن يفسر لنا تمسك السلفيين بالأصول الاعتقادية وحراستها من تشويش أهل البدع . هب أن سفينة فى عرض البحر ، أو طائرة تحلق فى السماء ، فيتعين على قائدها أن يوجهها شطر المكان المنشود . فإن لم يحرص القائد على تحديد مساره بدقة ، فإن الخطأ الطفيف الذى يقع فيه فى بداية الرحلة ، لا يزال يزداد زيادة مطردة حتى يجد نفسه ومن معه فى نهاية الرحلة ، فى بلد غير البلد المقصود . أفليس

(١) ابن تيميه : منهاج السنة : ٢/١٨٠ .

من سقط القول أن يوصف هذا القائد بالتزمت لحرصه الشديد على عدم الانحراف عن المسار الصحيح ؟

وهكذا حرص علماء السلف على حفظ العقيدة فى صورة نقية صافية ، وقاوموا بشدة جميع محاولات الانحراف عن المسار الصحيح الذى بدأ به المسلمون الأول المسيرة ، فانطلقوا من بداية واحدة ، يؤمنون بعقيدة واحدة ، وردت فى كتاب واحد ، نزل على رسول واحد ، بينها وفصلها وشرحها ، وبعد أن أكمل الله الدين ، وأبلغ الرسول ما أنزل إليه من ربه ، ظهرت فى الأمة الإسلامية عوامل مختلفة ، بعضها من داخل الأمة مثل الخلاف حول الإمامة . واثارة مسألة مصير مرتكب الكبيرة ، والخوض فى مشكلة القضاء والقدر ، كما أثرت عوامل من خارج الامة الإسلامية نتيجة احتكاك المسلمين بغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى والمذاهب الفلسفية المختلفة ، وقد تضافرت العوامل الداخلية والخارجية ، فأحدثت فى صفوف المسلمين بعض الخلافات فى المسائل الاعتقادية ، وقد بدأت هذه الخلافات يسيرة ، ثم تزايدت شيئا فشيئاً ، فظهرت الفرق الكلامية ، وتباعدت آراؤها ، وتضاربت مذاهبها ، حتى كفر بعضها بعضا .

من أجل هذا نهى الإسلام عن الفرقة والاختلاف بين أتباعه ، وبخاصة فى مجال العقيدة ، وقد أكد القرآن الكريم ذلك فى آيات كثيرة ، مثل قوله تعالى « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » (آل عمران/١٠٣) ، وقوله سبحانه « وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » (الأنفال/٤٦) ، وقوله « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شيء » (الأنعام/١٥٩) ، وقوله « ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا » (الروم/٣١ — ٣٢) .

كما ورد العديد من الأحاديث التى تنهى أيضا عن الفرقة والاختلاف ، فعن عبد الله بن مسعود قال : « خط لنا رسول الله ﷺ خطا ، ثم قال : هذا سبيل الله ، ثم خط خطوطا عن يمينه وعن شماله ، ثم قال : هذه سبل ، على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه ، ثم تلا : « وإن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا

تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » (الأنعام/١٥٣ ، والحديث رواه الدرامى فى سننه) ، وقال ﷺ : « لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض » (البخارى) ، وقد أخبر الرسول بافتراق أمته من بعده افتراقا مذموما ، فقال : ستفترق أمتى ثلاثا وسبعين فرقة الناجية منها واحدة » (ورد بروايات شتى) .

نعم كان علماء السلف حراس العقيدة ، حافظوا عليها ، وحملوها فى قلوبهم ، ودافعوا عنها بأرواحهم ، وتحملوا فى سبيل ذلك شتى ألوان العذاب والمحن ، حتى أن ابن تيميه لم يكن يخرج من السجن إلا ليعود إليه إلى أن توفى محبوسا فى سجنه ، ومن العجيب أن يتعرض أهل السنة من المحدثين والفقهاء وفى مقدمتهم الإمام أحمد بن حنبل للتعذيب ممن يعلنون أنهم يدافعون عن النزعة العقلية ، والفكر الحر ، أعنى الخليفة العباسى المأمون ثم المعتصم ، ومن ورائهما علماء المعتزلة ، ولولا صمود الفقهاء فى المحنة لحدث خلل كبير فى أساس العقيدة الراسخ ، ولولا حرص علماء الحديث الشديد على تنقية السنة من الشوائب لفقد المسلمون المصدر الثانى الذى يستمدون منه دينهم .

(ب) قلت : إن علماء السلف يميزون تمييزا واضحا بين الثوابت ، التى يدخل فيها أمور العقيدة ، وبين المتغيرات ، وتندرج تحتها العلوم الدنيوية التجريبية ، وإذا كان علماء السلف يصرحون بتشددهم فى التمسك بثبات العقيدة ، فإنهم يحملون راية الانفتاح الحضارى ، ويشجعون على الانتفاع بالعلوم الطبيعية والرياضية بغض النظر عن عقائد أصحابها أو توجهاتهم الفكرية .

إن ابن تيميه الذى كفر الفلاسفة لم يهاجمهم إلا فيما يتعلق بآرائهم فى مشكلة الألوهية ، وفى قبولهم للمنطق الأرسطوطاليسى ، ولكنه لم يستهجن اشتغالهم بالعلوم الطبيعية والرياضية ، بل أثنى على جهودهم فى هذين المجالين ، وأعلن أن موقفهم من هذه العلوم أصوب من موقف المتكلمين الذين أعرضوا عن الطبيعيات والرياضيات . ويقول ابن تيميه « ونحن لا نقدح فيما علم من الأمور الطبيعية والرياضية »[1] .

(١) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص ٣١١

لقد كان ابن تيميه ذا روح نقدية ، فحص بها علوم فلاسفة اليونان والاسلام جميعا ، فرفض ما تضمنته من عناصر مخالفة للعقيدة الإسلامية ، ولكنه لم يرفض علومهم برمتها ، بل استصوب العلوم الطبيعية والرياضية ، وأستنكر كل محاولة للطعن فيها من جانب المتكلمين ، مثل انكار كثير منهم للعديد من المسائل الرياضية أو الفلكية كاستدارة الفلك وغيرها[١] ، فهذه العلوم عقلية محضة — على حد تعبيره — وليس فيها تقليد لقائل ، وإنما تعلم بمجرد العقل ، ويجب التحاكم فيها إلى موجب العقل الصريح[٢] .

ويعترف ابن تيميه بجهود أرسطوطاليس وأتباعه فى العلوم الطبيعية ، فيقول « لهم فى الطبيعيات كلام غالبه جيد ، وهو كلام كثير واسع ، ولهم عقول عرفوا بها ذلك ، وهم يقصدون الحق ، ولا يظهر عليهم العناد ، لكنهم جهال بالعلم الإلهى إلى الغاية ، ليس عندهم منه إلا قليل ، كثير الخطأ »[٣] .

أما العلوم الرياضية ، فهى فى نظر ابن تيميه نافعة للفرد والمجتمع على السواء ، وهى يقينية لأنها علوم برهانية ، سالمة عن الفساد ، لا يدخل فيها غلط ، ولا تحتمل التناقض وهى ضرورية فى العلم ، وواجبة القبول[٤] .

ويذهب ابن تيميه إلى أن الأطباء وأهل الهندسة من أذكياء الناس ، ولهم علوم صحيحة طبية وحسابية ، وإن كان ضل منهم طوائف فى الأمور الإلهية ، فذلك لا يستلزم أن يضلوا فى الأمور المتعلقة بالعلوم الطبيعية كالطب والرياضية كالحساب ، فمن حكى عن مثل أرسطو أو جالينوس أو غيرهما قولا فى الطبيعيات ظاهر البطلان ، علم أنه غلط فى النقل عليه ، إن لم يكن تعمد الكذب عليه ، بل إن محمد بن زكريا الرازى — مع الحاده فى الالهيات والنبوات — فالرجل من أعلم الناس بالطب ، حتى قيل له « جالينوس الإسلام » فمن ذكر عنه فى الطب قولا يظهر فساده لمبتدىء الأطباء كان غالطا عليه[٥] .

---

(١) السابق ، ص ١٠٥ .
(٢) السابق ، ص ٢٠٨ .
(٣) السابق ، ص ١٤٣ .
(٤) السابق ، ص ١٣٣ وما بعدها .
(٥) ابن تيميه : منهاج السنة : ٤٥٨/٢ — ٤٥٩ .

وإذا كان فلاسفة الإسلام من أمثال الكندى[1] ، وابن سينا[2] ، ومسكويه[3] ، قد وضعوا ترتيبا تصاعديا للعلوم النظرية ، يبدأ بالأسفل ، وهو العلم الطبيعى ، ثم العلم الأوسط وهو الرياضى ، وأخير العلم الأعلى وهو العلم الإلهى ، فإن ابن تيميه يرفض هذا الترتيب ، ويعده ضربا من قلب الحقائق ، ويذهب إلى أن العلم الطبيعى هو أشرف علوم الفلاسفة ، لأنه يخضع للمنهج التجريبى الذى يدرس الأجسام الموجودة فى الخارج ، ثم يليه فى المرتبة العلم الرياضى ، وأخيرا تأتى آراء الفلاسفة التخمينية فى العلم الالهى لتحتل أدنى منزلة فى قائمة علوم الفلاسفة[4] .

هذا هو عالم السلف الكبير ابن تيميه ، يعترف لخصومه بفضلهم فى مجالات العلوم الطبيعية والرياضية التى هى من أهم عوامل الازدهار الحضارى المعاصر ، ويشهد لأعدائه بجهودهم الايجابية المثمرة ، ولم يمنعه تكفيره إياهم فى المسائل الاعتقادية ، من المطالبة بالانتفاع بعلومهم التجريبية والاستدلالية ، لأنها لا تتعارض مع الدين ، بل إن الدين يدعو إلى الاشتغال بها ، كما يصرح بوجوب قبولها ، لأنها تعلم بالعقل ، ولا ينبغى رفض أحكام العقل .

أفليس من الظلم والتجنى على شيخ الإسلام ابن تيميه أن نعده مسئولا عن التخلف العلمى ، وداعية إلى الجمود ، ونرمى مذهبه السلفى بالعجز عن تقديم حلول للقضايا المستحدثة ؟ لقد حدد شيخنا السلفى بدقة المسالك التى ينبغى أن يسلكها من يتصدى لعلاج المشكلات المثارة ، فإذا كانت تنتمى إلى الثوابت كمسائل العقيدة ، فينبغى بحثها فى مظانها : الكتاب والسنة والاجماع مع الاقرار بأن هذه المصادر لا تتعارض البتة مع العقل ، أما إذا كانت المشكلة المطروحة تتعلق بأحد مجالات العلوم التجريبية أو الرياضية ، فيتعين بحثها فى ضوء هذه العلوم ، وفهمها بالعقل . وجاء تلميذه ابن قيم الجوزيه فسار على المنهاج السلفى ، وتولى مهمة حراسة العقيدة وحمايتها من المؤثرات الدخيلة ،

---

(١) ابن زيدون : سرح العيون ، ص ١٥٩ .

(٢) ابن سينا : فى أقسام العلوم العقلية ، تسع رسائل ، ص ١٠٥ — ١٠٧ .

(٣) مسكويه : الفوز الأصغر ، ص ٥٩ .

(٤) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص ١٣٣ — ١٣٥

ولكن سلفيته لم تمنعه من الانتفاع بالعلوم التجريبية بصرف النظر عن مصادرها ، وها هي كتبه بين أيدينا يستعين في تصنيفها بعلوم الأطباء القدماء من أمثال بقراط وجالينوس[1] .

أ.؟ نقد ابن تيميه للمنطق الأرسطوطاليس ، فكان نتيجة اهتمام الشيخ السلفي بالمنهج الاستقرائي الذى يرجع إليه الفضل في تقدم علومنا التجريبية المعاصرة ، ولم يحفل أرسطوطاليس كثيرا بالاستقراء ، وهو أسلوب الذهن الذى يسير من الجزئي إلى الكلي ، أما المنهج الاستنباطي فهو على العكس ، أسلوب الذهن الذى يسير من الكلي إلى الجزئي ، وهو الذى حظى بعناية المعلم الأول ، ولكن المنهج الاستنباطي عديم الجدوى في نظر ابن تيميه ، وليس فيه فائدة علمية — على حد قوله — لأنه يقوم على القضايا الكلية التى « يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم (أى قياس المشائيين) فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم الشمولي ، وربما كان أيسر »[2] .

ويذهب ابن تيميه إلى أن الحس يدرك المعينات أولا ، ثم ينتقل منها إلى القضايا الكلية العامة ، فإن الإنسان يرى هذا الإنسان ، وهذا الإنسان ، وهذا الإنسان ، ويرى أن هذا حساس متحرك بالارادة ناطق ، وهذا هكذا ، وهذا هكذا ، فيقضى قضاء عاما أن كل إنسان حساس متحرك بالارادة ناطق[3] . إذن « فالكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة »[4] . أى أن استنباط قضية جزئية من قضية كلية لا يفيد علما جديدا ، لأننا لم نتوصل إلى القضية الكلية إلا بعد استقراء للجزئيات الداخلة فيها ، فالعلم بالجزئيات سابق على العلم بالكليات .

فأين التخلف الحضارى في المنهج السلفي ؟ وأى عداء للعقل في الدعوة

(1) ابن القيم : تحفه المودود . راجع البابين الأخيرين السادس عشر والسابع عشر . وكذلك راجع كتابه الطب النبوى .

(2) الرد على المنطقيين ، ص ٢٥١ — ٢٥٢ .

(3) السابق ، ص ٣٦٣ .

(4) السابق ، ص ٣٦٨ .

السلفية ؟ وما المعوقات التى يضعها السلفيون الحقيقيون فى طريق التيار العلمى ؟

وقد طلع علينا مؤخرا أحد الكتاب الصحفيين بمقال يزعم فيه أن السلفية « دعوة للاستقالة من الحاضر والمستقبل ، والتحاقا بالماضى بفكره وشخوصه وفعله ، إذ هى من هذا الباب تسحب المسلم من واقعه وتحوله إلى كائن مغترب فى الزمان » . وينسب إلى السلفيين أنهم يدعون إلى الأغتراب عن الحاضر ، ويخرجون أنفسهم بهذا الاغتراب تلقائيا من دائرة خيارات الحاضر والمستقبل ، بل هم يغتالون المستقبل لصالح الذاكرة ، يضحون بغد قادم لا محالة لأجل أمس لن يعود ، ويستخف الكاتب بأصحاب هذه الدعوة الماضوية (نسبة إلى الماضى) ويسخر من غربتهم[1] .

والواقع أن السلفية دعوة إلى الماضى ، وتطلع إلى المستقبل فى آن واحد ، فهى فيما يتعلق بأصول الدين وقواعده الثابتة ، تدعو إلى الرجوع إلى المنابع الأولى ابتغاء تنقية الدين مما علق به خلال مسيرته عبر الزمن من خرافات وبدع وأباطيل ، فالسلفية من ناحية تعد حركة تطهير تستهدف تصفية الدين من الشوائب التى تكدر صفاءه ، وترمى إلى تجديد الدين عن طريق تصحيح مساره ، بعد أن تفرقت بأهله السبل ، وتبتغى اماطة الأذى عن هذا الطريق .

وفى الوقت الذى تستلهم فيه السلفية زادها من الماضى ، فتستمد منه عقيدتها وشريعتها ، فهى من ناحية أخرى ترنو إلى المستقبل وتتطلع إليه ، إذ تحث السلفية على اتباع المنهج التجريبى الاستقرائى ، وتدعو إلى الاهتمام بالعلوم الرياضية والطبيعية التى تقوم عليها النهضة الحضارية المعاصرة ، والتى نتطلع إلى المزيد منها فى المستقبل ، فليست السلفية إذن ضدا للمستقبلية ، ومن ثم ينبغى درء التعارض بين السلفية والمستقبلية !

ومن مظاهر التجنى والتشنيع أيضا على المذهب السلفى ما يكتبه الدكتور محمد عمارة عن أتباع هذا المذهب ، فهو يعد « مصطلح السلفية من

---

(١) فهمى هويدى : مقال بعنوان « غرباء الزمان والمكان » نشر بجريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٩٨٩/٣/١٤ .

المصطلحات التي يحيط بمضمونها الغموض »[١] ، ويتساءل : « أي سلف من أعلام الماضي وعلمائه أولئك الذين نصبح سلفيين إذا نحن نهجنا نهجهم ، وعدنا للتلمذ على ما خلفوا لنا من آراء ؟ هل هم سلف العصر المملوكي العثماني ؟ عصر الركاكة والتخلف والجمود في حضارتنا ؟»[٢] ويقول : « وبسبب من القداسة التي أضفاها المنهج السلفي على النصوص امتدت هذه القداسة إلى العصر الذي قيلت فيه تلك النصوص ، وشاع في الحركة السلفية تعظيم الماضي ، وزاد ذلك التعظيم كلما ازداد هذا الماضي ايغالا في القدم واقترابا من عصر صحابة رسول الله عليه الصلاة والسلام ، ففتاوى الصحابة مقدمة على فتاوى التابعين ، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين ، وهكذا ، وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب ، فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين ! »[٣] ، هكذا يضع علامة التعجب في نهاية عبارته ، وفي موضع آخر من كتابه[*] يعود ليكتب عن « السلفية وخصومة العقل »[٤] .

فأما أن مصطلح السلفية غامض فليس هذا عيبا في المذهب ، وإنما العيب فيمن لم يحاول فهم مدلوله ، وأما القداسة التي أضفاها المنهج السلفي على النصوص فما العيب فيها ؟ أليست النصوص التي يقدسها السلفيون هي من الكتاب والسنة ؟ فهل المطلوب ترك تقديسها والاستخفاف بها ؟ ولم التعجب من تفضيل عصر الصحابة ثم التابعين ثم تابعي التابعين ؟ أفليس هذا التفضيل والتعظيم قد ورد فيه نص الحديث الصحيح « خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » (رواه مسلم وغيره) ؟ أم أن الاحتجاج بهذا الحديث يعد تقديسا للنصوص لا يعول عليه ؟ وأما « السلفية وخصومة العقل » فهلا اطلع الكاتب على كتاب ابن تيميه السلفي « درء تعارض العقل والنقل » ؟ إن مجرد

(١) د . محمد عمارة : التراث في ضوء العقل ، ص ٢٣٦ .

(٢) السابق ، ص ١٤٤ .

(٣) السابق ، ص ٢١٣ .

(*) كتاب « التراث في ضوء العقل » مجموعة من موضوعات غير مترابطة ، ولا أثر فيه للتنسيق المنهجي .

(٤) السابق ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

عنوان الكتاب يكفى للرد على ما ورد عن السلفية من افتراءات باطلة ؛ ومن المؤكد أن الكاتب قد اطلع على كتاب « أعلام الموقعين » لابن القيم ، لأنه ينقل عنه فى استخفاف وسخرية ما يزعم أنه يؤكد أن المنهج السلفى يجعل النصوص وحدها المصدر الوحيد لمعرفة كل شيء من أمور الدين والدنيا[1] ، فهل لم يطلع فى كتاب « أعلام الموقعين » على ذم ابن القيم للتقليد ، ودعوته للاجتهاد ؟ أفلم يطلع على ما فى مؤلفات ابن القيم وشيخه ابن تيمية من دعوة صريحة للانتفاع بما فى كتب الأوائل من علوم رياضية وطبيعية ؟

وأما حديثه عن « سلف العصر المملوكى » ، ووصفه لهذا العصر بأنه « عصر الركاكة والتخلف والجمود فى حضارتنا » ، فلا يخفى ما فى هذا الحديث من اشارة خفية ، فهو يريد بسلف ذلك العصر ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وتلاميذهما ، ويكفى للرد على ادانته الظالمة أن نتذكر دور سلف ذلك العصر فى الانتصار على التتار ، وفى هزيمة الصليبيين .

وعلى أية حال نأمل أن نبدد الغموض المزعوم فى منهج السلفية ومذهبهم ، من خلال دراستنا لأحد رجالهم المتقدمين[*] ، وهو ابن خزيمة .

---

(١) السابق ، ص ٢١٣ .

(*) وكنا قد قمنا بدراسة أحد كبار علمائهم المتأخرين . راجع كتابنا « ابن تيميه وموقفه من الفكر الفلسفى » .

ابن خزيمة
(٢٢٣ — ٣١١ هـ)

حياته :

هو إمام الأئمة الحافظ أبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة السلمي النيسابوري ، ولد في شهر صفر سنة ثلاث وعشرين ومائتين بنيسابور ، ونشأ بها .

اشتهر بالسخاء والجود والكرم ، وكان يتصدق حتى بملابسه ، ويروى المؤرخون بعض القصص التي تدل على كرمه الشديد .

عني بالحديث منذ حداثته ، فسمع بنيسابور عالم خراسان الكبير اسحق ابن راهويه (ت . سنة ٢٣٨) ، والحافظ محمد بن حميد بن حبان (ت . سنة ٢٣٠) ، ولكنه لم يحدث عنهما ، لأنه سمع منهما في الصغر .

وبدأ رحلاته لطلب العلم وهو في السابعة عشر من عمره ، فسمع من عدد كبير من علماء الحديث في مرو ، والري ، والشام ، والجزيرة ، ومصر ، وواسط ، والبصرة ، والكوفة . وممن سمع الحديث منهم البخاري ومسلم . وروى عنه جماعة من مشايخه ، منهم الشيخان خارج الصحيحين ، وكان ابن خزيمة شافعي في الفقه ، سلفي في العقيدة .

وتوفي ابن خزيمة رحمه الله ليلة السبت الثاني من ذي القعدة سنة احدى عشرة وثلاثمائة ، وهو في تسع وثمانين سنة .

مصنفاته :

يذكر أبو عبد الله الحاكم النيسابوري أن مؤلفات ابن خزيمة تزيد على مائة وأربعين ، ويلاحظ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي أن المراجع المتوفرة بين أيدينا لا تعطي أية فكرة عن مؤلفاته ، بل تبخل علينا حتى بأسمائها ، ولكن الأعظمي استطاع أن يستخرج عناوين خمس وثلاثين من مؤلفاته ، ذكرها

ابن خزيمة فى الكتابين المطبوعين له . أما الكتب التى وصلتنا من مصنفاته فهى ما يأتى :

(١) كتاب « شأن الدعاء وتفسير الأدعية المأثورة عن رسول الله ﷺ » . وهو مخطوط من مخطوطات المكتبة الظاهرية .

(٢) كتاب « صحيح ابن خزيمة » ، والكتاب فى صورته الكاملة مفقود فى عصرنا الحالى ، بل وكان مفقودا فى العصور المتقدمة ، فقد أخبر شيخ المحدثين فى عصره أبو محمد عبد المؤمن بن خلف الدمياطى (ت . سنة ٧٠٥) فى مقدمة كتابه « المتجر الرابح فى ثواب العمل الصالح » أن كتاب صحيح ابن خزيمة لم يقع له منه إلا ربعه الأول . ولكن فى عام ١٣٨١ هـ = ١٩٦١ م . قام الأعظمى بزيارة إلى استنبول ، حيث عثر على مخطوط نادر لأجزاء من كتاب صحيح ابن خزيمة ، فقام بتحقيقها ونشرها .

وقد بالغ بعض المؤرخين فى علو منزلة صحيح ابن خزيمة ، حتى ذهب بعضهم إلى أنه يفوق كلا من صحيحى البخارى ومسلم ، ولكن الأعظمى ينفى أنه كذلك ، ولا يمكن القول إن كل ما فى كتاب ابن خزيمة صحيح ، بل فيه ماهو دون درجة الصحيح ، بل أيضا يشتمل على أحاديث ضعيفة ، إلا أن نسبتها ضئيلة جدا إذا قورنت بالأحاديث الصحيحة والحسنة . وتكاد لا توجد الأحاديث الواهية أو التى فيها ضعف شديد إلا نادرا[١] .

٣ ـ كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب . طبع أكثر من مرة ، وفيه عقيدة السلف مدعمة بالحجج شرعية ، والبراهين العقلية ، وعلى هذا الكتاب سنعول فى دراسة عقيدته السلفية .

---

(١) عن حياته ومصنفاته راجع طبقات الشافعية للسبكى : ١١/٣ وما بعدها ، د . الأعظمى مقدمة كتاب صحيح ابن خزيمة : ٧/١ ـ ٢٢ ، د . هراس مقدمة كتاب التوحيد لابن خزيمة ، ص ا ـ غ .

منهجه السلفى

كراهية الكلام فيما ليس تحته عمل :

يؤكد أحد كتاب السلف المعاصرين أن كثرة الخوض والتعمق فى البحث فى آيات الصفات ، وكثرة الأسئلة فى هذا الصدد ، إنما هو من البدع التى يكرهها السلف[1] . وقد كان عالم السلف ابن خزيمة يكره الخوض فى مسائل العقيدة والرد على المخالفين ، على نحو ما يسلك المتكلمون ، ولكنه اضطر للكتابة فى هذا الميدان اضطرارا ، فما الذى إضطره إلى ذلك ؟ يستهل ابن خزيمة كتابه التوحيد بقوله « فقد أتى علينا برهة من الدهر ، وأنا كاره للاشتغال بتصنيف ما يشوبه شيء من جنس الكلام من الكتب ، وكان أكثر شغلنا بتصنيف كتب الفقه التى هى خلو من الكلام فى الأقدار الماضية التى قد كفر بها كثير من منتحلى الإسلام ، وفى صفات الله عز وجل التى قد نفاها ولم يؤمن بها المعطلون ، وغير ذلك من الكتب التى ليست من كتب الفقه .

وكنت أحسب أن ما يجرى منى بين المناظرين من أهل الأهواء فى جنس الكلام فى مجالسنا ، ويظهر لأصحابه الذين يحضرون المجالس والمناظرة من اظهار حقنا على باطل مخالفينا فى المناظرة ، كاف عن تصنيف الكتب على صحة مذهبنا ، وبطلان مذاهب القوم ...

(و) كنت أسمع من بعض أحداث طلاب العلم والحديث ، ممن لعله كان يحضر مجالس أهل الزيغ والضلالة من الجهمية المعطلة ، والقدرية المعتزلة ، ما تخوفت أن يميل بعضهم عن الحق والصواب من القول بالبهت والضلال ... » ، ومن أجل هذا صنف ابن خزيمة كتابه التوحيد[2] .

مصادر العقيدة :

يستمد علماء السلف عقيدتهم من الكتاب والسنة ، ويتبعون الصحابة

(١) الشنقيطى (ت . سنة ١٣٩٣ هـ) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات ، ص ٣

(٢) ابن خزيمة : التوحيد ، ص ٤ — ٥ .

والتابعين وتابعيهم ، ويبين ابن خزيمة أن هذا المنهج يحول دون الغرق فى بحار الخلافات العقدية المهلكة .

ذلك أن المصدرين الأساسيين للعقيدة : الكتاب والسنة بينهما اتساق ، ويستحيل أن يقع بينهما اختلاف « إن النبى ﷺ لا يقول خلاف الكتاب ، ولا يكون الكتاب خلاف خبر النبى ﷺ أبدا ، وإنما (يكون) موافقا لكتاب الله ، لا مخالفا لشىء منه ، ولكن قد يكون الكتاب لفظ عام مراده خاص من الكتاب والسنة »[1] .

ويبطل ابن خزيمة دعاوى الذين يطعنون فى الأحاديث النبوية ، ويبررون عدم تعويلهم عليها بإختلاف رواتها فيما بينهم فى ألفاظ الأحاديث ، وفيما يمكن فهمه منها ، فيقول « لو أن مقرا قال لآخر : لك عندى درهم معه درهم ، ثم قال بعد هذه المقالة : لك عندى درهم معه عشرة دراهم ، لم تكن الكلمة الثانية تكذيبا لنفسه للكلمة الأولى ، لأن من كان معه عشرة دراهم ، فمعه درهم من العشرة دراهم وزيادة تسعة دراهم على الدرهم ، وإنما يكون التكذيب لو قال فى الابتداء : ليس لك عندى أكثر من درهمين ، ثم قال : لك عندى عشرة دراهم ، كان بقوله الثانى مكذبا لنفسه فى الكلمة الأولى لاشك ، ولا امتراء .. وإنما ذكرت هذا البيان لأن أهل الزيغ والبدع ، لا يزالون يطعنون فى الأخبار لاختلاف ألفاظها »[2] .

واختلاف ألفاظ الحديث يرجع — كما يبين ابن خزيمة — إلى عوامل شتى ، « فأصحاب النبى ﷺ ربما اختصروا أخبار النبى ﷺ إذا حدثوا بها ، وربما اقتصروا الحديث بتمامه ، وربما كان اختصارا بعد الأخبار ، أو بعض السامعين يحفظ الخبر(*) ولا يحفظ جميع الخبر ، وربما نسى بعد الحفظ بعض المتن ، فإذا جمعت الأخبار كلها ، علم حينئذ جميع المتن والسند ، دل بعض المتن على بعض »[4] .

---

(1) السابق ، ص ٢٠٨ .
(2) السابق ، ص ٢٣٣ .
(*) كذا ، ولعل الصواب : بعض الخبر .
(4) السابق ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

ويبين بن خزيمة أن منهجه يقتضي التوفيق بين كل حديثين أو روايتين يبدو بينهما تعارض ، يقول : « وهذا مذهبنا فى جميع العلوم أن كل خبرين يجوز أن يؤلف بينهما فى المعنى لم يجز أن يقال : هما متضادان متهاتران على ما قد بيناه فى كتبنا »[1] .

ويعلن ابن خزيمة أنه يتحاشى الاستناد إلى الأحاديث الواهية تماما ، حتى لو كانت تؤيد مذهبه ، فيقول : « وقد أعلمت مالا أحصى من مرة ، أنى لا أستحل أن أموه على طلاب العلم بالاحتجاج بالخبر الواهى ، وإنى خائف من خالقى جل وعلا إذا موهت على طلاب العلم بالاحتجاج بالأخبار الواهية ، وإن كانت حجة لمذهبى »[2] . وقد سبق أن أشرنا إلى ما لاحظه محقق صحيح ابن خزيمة من أن هذا الكتاب لا يخلو من أحاديث ضعيفة ، وإن كانت قليلة العدد[3] ، وكذلك الحال فى كتاب التوحيد ، إذ يتضمن قليلا من الأحاديث الضعيفة ، إلا أنه لم يتعمد الاستناد إلى الأحاديث الضعيفة كما أعلن ، ولكنه كان يظن أنها غير ضعيفة .

أشرت منذ هنيهة إلى أن المنهج السلفى الذى ارتضاه ابن خزيمة ، يتضمن متابعة أقوال الصحابة ، لأن أقوالهم مستقاة من كتاب الله ، وسنة رسوله ﷺ ، لأنهم تتلمذوا على يديه ، وكانوا يسألونه فى كل ما يتصل بدينهم : أصوله وفروعه ، نعم كانوا يسألونه فى الأصول الاعتقادية ، ولم يكتفوا بالإيمان القلبى ، ولم يزهدوا فى البحث المتعمق فى مجال العقيدة ، فيحدثنا ابن خزيمة عن الصحابى لقيط بن عامر الذى خرج وافدا إلى الرسول ﷺ ، وأخذ لقيط يسأله عدة أسئلة عن المعاد : « قلت : يارسول الله : كيف يجمعنا (الله) بعدما تمزقنا الرياح والبلى والسباع ؟ ... (وعن رؤية الله) قلت : يارسول الله : كيف ، وهو (تعالى) شخص واحد ، ونحن ملء الأرض ننظر إليه ، وينظر إلينا ؟ »[4] ، وفى مثل هذه الأسئلة رد على من زعم من الباحثين أن

---

(١) السابق ، ص ١٠٨ .
(٢) السابق ، ص ٢١٤ — ٢١٥ .
(٣) صحيح ابن خزيمة ، مقدمة د . الأعظمى : ٢٢/١
(٤) السابق ، ص ١٨ — ١٨٨ .

المسلمين الأول لم يبحثوا فى دقائق المسائل الإيمانية ، ولم يشتغلوا بفهم الجوانب النظرية الاعتقادية ، بل كانوا مشغولين بالمسائل العملية دون سواها ، وأن الخلف كانوا أعلم من السلف بمباحث العقيدة ، وفى مثل هذه الأسئلة — وهى كثيرة — دليل على أن السلف كانوا يوردون على رسول الله ﷺ ما أشكل عليهم من الأسئلة والشبهات التى تتعلق بالأصول الإيمانية ، وكان الرسول ﷺ يجيب عن أسئلهم بما يثلج صدورهم ، ويرسخ العقيدة فى قلوبهم ، ويدعمها بالحجج التى تقبلها عقولهم ، وكانوا يجدون فى اجاباته جواز القياس العقلى فى المسائل الدينية ، والاجتهاد فيها .

الرد على المبتدعة :

كان علماء السلف يعدون الرد على أهل البدع من جنس الجهاد فى سبيل الله ، وهو واجب على الكفاية[1] ، وتولى ابن خزيمة هذه المهمة ، إلا أنه كان أحيانا يشتد على خصومه ، فيسارع إلى تكفيرهم ، وهذه آفة عظيمة ، من أجل التحذير من خطورتها ، صنف أبو حامد الغزالى كتابه « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » ، وقد بين فيه فساد رأى من يتسارع إلى التفكير فى كل ما يخالف مذهبه[2] ، وأنه ينبغى التمييز بين البدعة التى لا تخرج صاحبها من الملة ، وبين الكفر الصريح ، فلا يجب الخلط بين التبديع والتفكير .

أما ابن خزيمة ، فإنه على سبيل المثال ، فى معرض حديثه عن الصفات الالهية وبيان منهجه فى دراستها ، يقول « لست أحتج فى شىء من صفات خالقى عز وجل إلا بما هو مسطور فى الكتاب ، أو منقول عن النبى ﷺ بالأسانيد الثابتة الصحيحة » ، ثم يشير إلى الجهمية ويقصد المعتزلة ، فيقول عنهم « هم كفار منكرون لجميع ما وصف الله به نفسه فى كتابه ، وعلى لسان نبيه ﷺ »[3] . وفى موضع آخر يقول عنهم « فهم ليسوا بمؤمنين عند المؤمنين ، بل هم أسوأ حالا فى الدنيا عند العلماء من اليهود والنصارى

---

(1) راجع كتابنا : ابن تيميه ، ص ٣٨ .

(2) الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص ١٥٨ .

(3) ابن خزيمة : سوحيد ، ص ٨٤ .

والمجوس ، كما قال ابن المبارك : نحن نحكي كلام اليهود والنصارى ، ولا نقدر أن نحكي كلام الجهمية »[1] .

ولكنا نلاحظ على كلام ابن خزيمة ما يأتي :

١ ــ إن ثمت فرقا بين الجهمية والمعتزلة ، فليس الجهم بن صفوان أحد شيوخ المعتزلة المعتمدين لديهم ، وقد فرق ابن تيمية بين الجهمية والمعتزلة[2] .

٢ ــ سنرى فيما بعد أن ابن خزيمة نفسه يرد على الجهمية والمعتزلة ، مع أنه أقر عدم جواز حكاية آرائهم ، ومن قبله قام الإمام أحمد بن حنبل بتأليف كتابه « الرد على الزنادقة والجهمية » .

٣ ــ كان ابن خزيمة يغلو فى ذم المعتزلة حتى عدهم أسوأ من اليهود وسائر الكفار المشركين ، بينما أكد ابن تيمية أن المعتزلة يدينون بدين الإسلام باطنا وظاهرا ، وأنهم من أمة محمد ﷺ بلا ريب[3] . وقد اعتراف ابن تيمية بفضل كثير من مبتدعة المسلمين ، من الرافضة والجهمية وغيرهم ، حيث أسلم على أيديهم خلق كثير من الكفار ، وصاروا مسلمين مبتدعين ، وهو خير من أن يكونوا كفارا[4] .

وفيما يلي نعرض لمذهبه :

---

(١) السابق ، ص ٢٤١ .
(٢) راجع كتابنا عنه ، ص ٨٠
(٣) تفسير سورة الاخلاص ، ص ١٦٦
(٤) راجع كتابنا عن ابن تيميه ، ص ٤٣ ورسالة الفرقان بين الحق والباطل ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ٧٤/١ .

مذهبــــه

- إثبات وجود الله .
- الصفات الإلهية .
- الأخرويات .

إثبات وجود البارى

يعتقد أهل السلف أن معرفة الله فطرية ، وأن الآيات القرآنية صريحة فى هذا الشأن ، مثل قوله تعالى « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا » (الأعراف/١٧٢) ، وظاهر الآية يدل على أن الله تعالى خاطب البشر جميعا ، منذ آدم حتى يوم القيامة ، وهم فى عالم الذر ، أو فى ظهور آبائهم ، بكيفية مجهولة ، وأخذ عليهم الميثاق أو العهد على الاقرار بربوبيته ، أى فطرهم على معرفته ، وجعل فى جبلتهم الاعتراف به ، وخلقهم شاهدين على ذلك . ومما يدل أيضا على أن الرب تعالى معروف بالفطرة ، قوله تعالى « قالت رسلهم أفى الله شك » (إبراهيم/١٠) ، والمشركون معترفون بالله ، مقرون بأنه تعالى ربهم وخالقهم « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله » (لقمان/٢٥) .

ويذهب بعض الكتاب السلفيين[١] إلى أنه لما كانت معرفة الله فطرية ، فليس الإنسان فى حاجة إلى البرهنة على وجوده تعالى ، ومن ثم يخلو القرآن الكريم من أدلة على وجود الله ، ولعل هذا الرأى يفسر لنا لماذا يخلو كتاب التوحيد لابن خزيمة من أدنى اشارة إلى اثبات وجود الله .

وقد يرجع اختفاء أدلة ابن خزيمة على وجود البارى إلى أن الكتاب الذى بين أيدينا لم يخصص أصلا للكتابة فى هذا الصدد ، إذ أن موضوعه — كما يدل عليه عنوانه — « التوحيد واثبات صفات الرب » .

(١) مثل الزميل د . فاروق دسوقى : محاضرات فى العقيدة الإسلامية ، ص ٣٣ وما بعدها .

ولكن هل حقا كان علماء السلف يعدون البرهنة على وجود الله عبث لاطائل تحته لأنه تعالى معروف بالفطرة ؟ يقول ابن تيميه « إن الاقرار بالخالق وكما له يكون فطريا ضروريا فى حق من سلمت فطرته .. (ولكن) قد يحتاج إلى الأدلة عليه كثير من الناس عند تغير الفطرة ، وأحوال تعرض لها »[1] .

إن المعرفة الإنسانية ليس مصدرها الفطرة وحدها ، بل إلى جانبها المصدر الآخر ، وهو الاكتساب ، وقد تكون المعرفة المكتسبة موافقة للفطرة ، فتدعمها ، كما قد تكون معارضة لها ، فتغيرها ، وقد تطغى عليها ، والكفر فى أصله اللغوى الغطاء ، وفى معناه الدينى طمس للفطرة وتغيرها بتأثير عوامل مكتسبة من البيئة عن طريق التربية والتعليم ، وهذا ما يستفاد من الحديث المشهور « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » .

فأما من احتفظوا بفطرتهم سليمة ، فهم يقرون بوجوده عز وجل ، ولكن ماذا عمن فسدت فطرتهم ، فأنكروا وجوده ؟ إنهم بمنزلة المرضى الذين لا ينتفعون بالأغذية المألوفة ، بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب حالاتهم المرضية ، وكذلك من كان به سفسطة ، ومرضت فطرته فى بعض المعارف ، لزم أن يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية ، وهى الأدلة التى تحوجه إلى النظر والتفكر ، فتزيل سفسطته ، وتحوجه إلى الاعتراف بالحق تعالى ، ومن أجل ذلك سلك النظار فى معرفة الصانع طرقا شتى ، قد تكون صحيحة ، وقد تكون فاسدة[2] .

وقد سئل الأئمة الأربعة عن الأدلة على وجود الله ، فلم يمنعهم الاقرار بأن معرفته تعالى فطرية ، من الإجابة عما سئلوا عنه ، فيروى عن الإمام مالك ابن أنس أن الخليفة هارون الرشيد سأله عن ذلك ، فاستدل له باختلاف اللغات والأصوات والنغمات .

وعن أبى حنيفة النعمان أن بعض الزنادقة سألوه عن وجود البارى تعالى ، فقال لهم : دعونى فإنى مفكر فى أمر قد أخبرت عنه ، ذكروا لى أن سفينة فى

(١) ابن تيمية : تفضيل الإجمال ، مجموعة الرسائل والمسائل : ٤١/٥ .

(٢) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، ص ٣٣٠ ـــ ٣٣١ .

البحر موقرة فيها أنواع من المتاجر ، وليس بها أحد يحرسها ولا يسوقها ، وهي مع ذلك تذهب وتجيء وتسير بنفسها ، وتخترق الأمواج العظام حتى تخلص منها ، وتسير حيث شاءت بنفسها من غير أن يسوقها أحد ، فقالوا : هذا شيء لا يقوله عاقل ، فقال : ويحكم ! هذه الموجودات بما فيها من العالم العلوي والسفلي ، وما اشتملت عليه من الأشياء المحكمة ليس لها صانع ؟ فبهت القوم ، ورجعوا إلى الحق ، وأسلموا على يديه .

وعن الشافعي أنه سئل عن وجود الخالق عز وجل ، فقال : هذا ورق التوت طعمه واحد ، تأكله الدود فيخرج منه الإبريسم ، وتأكله النحل فيخرج منه العسل ، وتأكله الشاء والبقر والأنعام فتلقيه بعرا وروثا ، وتأكله الظباء فيخرج منه المسك ، وهو شيء واحد .

وعن أحمد بن حنبل أنه سئل عن ذلك ، فقال : ههنا حصن حصين ، أملس ، ليس له باب ولا منفذ ، ظاهره كالفضة البيضاء ، وباطنه كالذهب الابريز ، فبينا هو كذلك إذا انصدع جداره ، فيخرج منه حيوان سميع بصير ، ذو شكل حسن ، وصوته مليح . يعني بذلك البيضة إذا خرج منها الديك[١] .

ومن الأدلة الدالة على وجود الله تعالى ، والتي يعدها السلفيون من أمثال ابن تيمية[٢] مقبولة شرعا وعقلا دليل الخلق ، فهو دليل عقلي وقرآني في وقت واحد لأنه يستند إلى قوله تعالى « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون » (الطور/٣٥) .

الصفات الإلهية

التنزيه :

كان اليهود مشبهة ، شبهوا الخالق بالمخلوق ، وكان الرواقيون مجسمة ، زعموا أن كل موجود جسم ، والله تعالى موجود ، فهو جسم مادي ، وكانت الديانة اليهودية والفلسفة الرواقية من أهم مصادر انتقال التشبيه والتجسيم إلى العالم

(١) حافظ بن أحمد حكمي : معارج القبول : ٣٩/١ .

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٥٢ .

الإسلامي ، وفشا التشبيه والتجسيم بين بعض الفرق ، كالكرامية أتباع محمد ابن كرام ، وبعض الإمامية الأثني عشرية كهشام بن الحكم ، وبعض علماء التفسير كمقاتل بن سليمان ، وبعض أهل الحديث ممن لقبوا بالحشوية .

ويروى ابن خزيمة عن هشام بن عروة عن أبيه قال « قدمت على عبد الملك(*) ، فذكرت عنده الصخرة التي ببيت المقدس ، فقال عبد الملك : هذه صخرة الرحمن التي وضع عليها رجله ، فقلت : سبحان الله ! يقول الله تبارك وتعالى « وسع كرسيه السموات والأرض » (البقرة/٢٥٥) ، وتقول : وضع رجله على هذه ؟ ياسبحان الله ! إنما هذه جبل ، قد أخبرنا الله أنه ينسف نسفا ، فيذرها قاعا صفصفا(**) »(١) .

وكانت النزعة المادية هي السائدة لدى المشركين فى أيام الرسول ﷺ إذ كانت عبادة الأصنام فى الجاهلية هي قمة التشبيه والتجسيم ، فجاء الإسلام مناهضا للعقائد الوثنية المشركة . يقول ابن خزيمة « إن المشركين قالوا لرسول الله ﷺ : أنسب لنا ربك(*) . فأنزل الله « قل هو الله أحد .. » (سورة الاخلاص) ، فأخبر أنه لم يكن له شبه »(٢) .

وبإزاء الغلو فى التشبيه ، والتطرف فى التجسيم ، كان رد فعل المعتزلة ومن حذا حذوهم فى تأويل الصفات الخبرية التى وجد فيها المشبهة والمجسمة تدعيما لمذاهبهم ، ورفض علماء السلف طريقة المعتزلة فى مقاومة أضدادهم المشبهة ، إذ وجدوا أن طريق المعتزلة ينتهى بالتعطيل . يقول ابن خزيمة « والمعطلة من الجهمية(**) تنكر كل صفة لله وصف بها نفسه فى محكم تنزيله ، أو على لسان نبيه ﷺ ، لجهلهم بالعلم ، وذلك أنهم وجدوا فى القرآن أن الله قد أوقع أسماء من أسماء صفاته على بعض خلقه ، فتوهموا لجهلهم بالعلم أن من وصف الله

(*) لم أتمكن من معرفه شخصية هذا المشبه المجسم الذى يقال له عبد الملك .

(**) يشير إلى قوله تعالى « فقل ينسفها ربى نسفا فيذرها قاعا صفصفا » (طه/١٠٦) .

(١) التوحيد ، ص ١٠٨ .

(*) وفى هذا الطلب للمشركين تشبيه للرب بالناس الذين تربط بينهم الأنساب .

(٢) التوحيد ، ص ٤١ .

(**) سبق أن أشرنا إلى أن ابن خزيمة يقصد بالجهمية المعتزلة .

بتلك الصفات التى وصف الله بها نفسه ، فقد شبهه بخلقه »[1] ، ولو صح قولهم لم يجز قراءة كتاب الله ، ووجب محو كل آية بين الدفتين فيها ذكر نفس الله أو عينه أو يده ، ولوجب الكفر بكل ما فى كتاب الله من ذكر صفاته[2] .

ويعلن ابن خزيمة المفهوم السلفى للتنزيه المخالف لمفهوم المعتزلة ، فيذهب إلى أن الله تعالى قد نزه نفسه عن صفات المخلوقين ، فقال « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » (الشورى/١١) ، وهو كما وصف نفسه فى كتابه ، وعلى لسان نبيه ، لا كصفات المخلوقين من الحيوان ، ولا من الموتان ، كما شبه الجهمية معبودهم بالموتان ، ولا كما شبه الغالية من الروافض معبودهم ببنى آدم قبح الله هذين القولين وقائلهما .

ويبين ابن خزيمة طريقته وسائر علماء السلف فى اثبات الصفات الإلهية ، فيقول « فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشام ومصر ، مذهبنا أنا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه ، ونقر بذلك بألسنتنا ، ونصدق بذلك بقلوبنا ، من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين ، وعز ربنا عن أن نشبهه بالمخلوقين ، وجل ربنا عن مقالة المعطلين ، وعز عن أن يكون عدما كما قاله المبطلون .. الجهميون الذين ينكرون صفات خالقنا الذى وصف الله بها نفسه فى محكم تنزيله ، وعلى لسان نبيه محمد ﷺ »[3] . ويؤكد أنه لا يحتج إلا بالأحاديث الصحيحة المسندة « لا نحتج بالمرسل ، ولا بالأخبار الواهية ، ولا نحتج أيضا فى صفات معبودنا بالآراء وبالمقاييس »[4] . أى لا يصف الله بصفات يتوصل إليها بالقياس العقلى على نحو ما يفعل الفلاسفة مثلا حينما يصفون معبودهم بأنه عقل وعاقل ومعقول ، أو أنه عاشق ومعشوق ، أو نحو ذلك .

اثبات أن لله نفسا :

أثبت علماء السلف كالإمام أحمد بن حنبل أن لله تعالى نفسا ، ولكنها

(١) التوحيد ، ص ٢٦ .
(٢) السابق ، ص ٥٢ .
(٣) التوحيد ، ص ٢٦ .
(٤) السابق ، ص ٥٩ .

ليست كنفس العباد التي هي متحركة متصعدة مترددة في أبدانهم ، بل هي صفة له تعالى في ذاته[1] .

وكذلك أثبت ابن خزيمة لله نفسا ، واحتج بقوله تعالى « كتب ربكم على نفسه الرحمة » (الأنعام/٥٤) ، وقوله لموسى « واصطنعتك لنفسي » (طه/٤١) ، وقوله « ويحذركم الله نفسه » (آل عمران/٢٨ ، ٣٠) ، وتدل هذه الآيات وغيرها على أن لله تعالى نفسا كتب عليها الرحمة ، واصطنع لها كليمه موسى ، كما قال روح الله عيسى بن مريم مخاطبا ربه « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك » (المائدة/١١٦) ، فالنبي عيسى يعلم أن لمعبوده نفسا[2] .

ويورد ابن خزيمة من الأحاديث النبوية قول الرسول ﷺ « يقول الله أنا مع عبدي حين يذكرني ، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم » (رواه البخاري ومسلم والترمذي وأحمد) ، ومن أقوال الرسول أيضا « لما خلق الله الخلق كتب بيده على نفسه أن رحمتي تغلب غضبي » . ويقول ابن خزيمة معلقا : « فالله جل وعلا أثبت في آي من كتابه أن له نفسا ، وكذلك قد بين على لسان نبيه ﷺ أن له نفسا .

وكفرت الجهمية[*] بهذه الآي وهذه السنن ، وزعم بعض جهلتهم أن الله تعالى إنما أضاف النفس إليه على معنى أضافة الخلق إليه ، وزعم أن نفسه غيره ، كما أن خلقه غيره . وهذا لا يتوهمه ذو لب وعلم ، فضلا عن أن يتكلم به . وقد أعلم الله في محكم تنزيله أنه كتب على نفسه الرحمة . أفيتوهم مسلم أن الله تعالى كتب على غيره الرحمة ؟ وحذر الله العباد نفسه ، أفيحل لمسلم أن يقول : إن الله حذر العباد غيره ؟ أو يتأول قوله لكليمه موسى « واصطنعتك لنفسي » فيقول : معناه : واصطنعتك لغيري ، أو يقول إن عيسى بقوله « ولا أعلم ما في نفسك » ، أراد : ولا أعلم ما في غيرك ؟ هذا ما لا يتوهمه مسلم ، ولا يقوله إلا معطل كافر[3] .

(١) أحمد بن حنبل : العقيده ، ص ١١٠ .

(٢) التوحيد ، ص ٦ .

(*) وسنرى فيما بعد أن الأباضية أيضا ينكرون أن لله تعالى نفسا .

(٣) التوحيد ، ص ٧ — ٩ .

العلـــم :

يذكر ابن خزيمة أن الجهمية المعطلة (المعتزلة) يقولون : إن الله هو العالم ، وينكرون أن لله علما مضافا إليه من صفات الذات . ويستنكر الإمام السلفى هذه المقولة ، ويدحضــها بقول الله تعالى « أنزله بعلمه » (النساء/١٦٦) ، فأعلمنا الله أنه أنزل القرآن بعلمه ، وأخبرنا جل ثناؤه أن أنثى لا تحمل ولا تضع « إلا بعلمه » (فاطر/١١ ، فصلت/٤٧) ، فأضاف الله إلى نفسه العلم ، فكفرت الجهمية حين أنكرت أن يكون لخالقنا علم مضاف إليه من صفات الذات . فيقال لهم : خبرونا عمن هو عالم بالسر والنجوى وهو بكل شيء عليم : أله علم أم لا علم له ؟ فلا جواب لهم عن هذا السؤال إلا الهرب[1] .

الوجــــه :

أثبت علماء السلف أن لله عز وجل وجها ، لا كالصور المصورة والأعيان المخططة ، فعند أحمد بن حنبل أن لله وجها فى الحقيقة ، دون المجاز ووجه الله باق لا يبلى ، وهو صفة له لا تفنى . ومن أدعى أن وجهه تعالى هو نفسه فقد ألحد وغير معناه ، ومن فعل ذلك فقد كفر ، ووجه الله عند ابن حنبل لا يعنى أنه جسد ، ولا صورة ، ولا تخطيط ، ومن قال ذلك فقد ابتدع[2] .

وسلك ابن خزيمة مسلك السلف ، فأورد الآيات التى أخبر فيها الله تعالى بأن له وجها ، مثل قوله تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام (الرحمن/٢٧) ، وقوله « كل شيء هالك إلا وجهه » (القصص/٨٨) . وقوله لنبيه « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه » (الأنعام/٥٢) ، وقوله « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » (البقرة/١١٥) .

---

(١) السابق ، ص ١٠ .
(٢) أحمد بن حنبل : العقيدة ، ص ١٠٣ .

يذكر ابن خزيمة هذه الآيات وغيرها ثم يعقب قائلاً : فأثبت الله لنفسه وجها ، وصفه بالجلال والاكرام ، وحكم لوجهه بالبقاء ، ونفى عنه الهلاك .

ويورد أيضا من السنة ما تثبت أن لله وجها ، مثال ذلك ما روى عن عامر ابن سعيد عن أبيه حين مرض بمكة عام الفتح ، إذ قال : يارسول الله أتخلف عن هجرتى ؟ فقال الرسول ﷺ « إنك لن تخلف بعدى فتعمل عملا تريد به وجه الله ، إلا ازددت به رفعة ودرجة » (رواه البخارى) ، وجاء فى دعاء الرسول « ... وأسألك لذة النظر إلى وجهك » (رواه النسائى) .

ويعقب ابن خزيمة على ذلك بقوله : ألا يعقل أن النبى ﷺ لا يسأل ربه مالا يجوز كونه ؟ ففى مسألة النبى ربه لذة النظر إلى وجهه أبين بيان ، وأوضح الوضوح أن لله عز وجل وجها يتلذذ بالنظر إليه من منّ الله عليه ، وتفضل بالنظر إلى وجهه . ويورد ابن خزيمة طائفة كبيرة من الأحاديث الأخرى التى فيها ذكر وجه الله جل وعلا .

ويخلص ابن خزيمة من النصوص التى أوردها إلى أن لله وجها ، ولكن يتعالى ربنا عن أن يكون وجهه كوجه بعض خلقه[1] .

ويشير إلى أن بعض الجهمية (المعتزلة) تأولوا لفظ « وجهه » فى قوله تعالى « كل شىء هالك إلا وجهه » ، فزعموا أن المراد : ذاته تعالى ، وزعموا أيضا أن الرب هو ذو الجلال والاكرام لا الوجه فى قوله « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » ، ويذهب ابن خزيمة إلى أن هذه دعوى لا يدعيها إلا جاهل بلغة العرب ، لأن الله ذكر « الوجه » فى هذه الآية مضموما مرفوعا ، وذكر « الرب » بخفض الباء باضافة « الوجه » ، ولو كان قوله « ذو الجلال والاكرام » مردودا إلى إلى ذكر « الرب » فى هذا الموضع ، لكانت القراءة : ذى الجلال والاكرام ، ولكن صفة الجلال والاكرام فى الآية إنما هى صفة للوجه ، مما يدل على أن وجه الله صفة من صفات الذات الالهية ، لا أن وجه الله هو الله ، أو أن وجهه هو غيره[2] .

---

(١) التوحيد ، ص ١٠ — ١٩ .
(٢) السابق ، ص ٢٠ — ٢١ .

ولئن زعمت الجهمية أن أهل السنة ومتبعى الآثار مشبهة ، فإنما ذلك جهل منهم بكتاب الله وسنة نبيه ، وقلة معرفتهم بلغة العرب ، وينفى ابن خزيمة تهمة التشبيه عن نفسه وأصحابه ، فيذكر أنه وعلماء السنة جميعا يقولون : إن لمعبودنا عز وجل وجها ، ونحكم له بالبقاء ، وننفى عنه الهلاك ، ونقول : إن لوجه ربنا من النور والضياء والبهاء ، ما لو كشف حجابه لأحرقت سبحات(*) وجهه كل شيء أدركه بصره ، محجوب عن أبصار أهل الدنيا ، لا يراه بشر مادام فى الدنيا الفانية ، ونقول : إن وجه ربنا القديم لم يزل بالباق الذى لا يزال ، فننفى عنه الهلاك والفناء .

ويقول ابن خزيمة : إن لبنى آدم وجوها كتب الله عليها الهلاك ، ونفى عنها الجلال والاكرام ، وهى غير موصوفة بالنور والضياء والبهاء التى وصف الله بها وجهه ، كما أن وجوه بنى آدم تدركها أبصار أهل الدنيا ، ولا تحرق لأحد شعره فما فوقها ، لنفى السبحات عنها ، وجميع وجوه بنى آدم محدثة مخلوقة ، فكونها الله بعد أن لم تكن مخلوقة ، وأوجدها بعد ما كانت عدما ، وهى فانية غير باقية ، تصير جميعا ميتا ، ثم تصير رميما ، ثم ينشئها الله بعد موتها ، فتلقى ما تلقى من النشور والحشر والوقوف بين يدى خالقنا يوم القيامة ، ومن المحاسبة وغير ذلك .

فهل يخطر ببال عاقل — مركب فيه العقل ، ويفهم لغة العرب ، ويعرف خطابها ، ويعلم معنى التشبيه — أن هذا الوجه شبيه بذاك الوجه ؟ وهل هاهنا تشبيه وجه ربنا بوجوه بنى آدم غير اتفاق « اسم » الوجه ؟

ولو كان ذلك تشبيها من علمائنا ، لكان كل قائل : إن لبنى آدم وجها ، وللخنازير والقردة والكلاب والسباع والحمير والبغال والحيات والعقارب وجوها ، قد شبه وجوه بنى آدم بوجوه الخنازير وغيرها مما ذكر .

ويضيف ابن خزيمة قائلا فى سخرية « ولست أحسب أن أعقل الجهمية المعطلة عند نفسه ، لو قال له أكرم الناس عليه : وجهك يشبه وجه الخنزير أو

(*) سبحات وجهه أى أضواء وجهه ، وقيل : محاسنه ، لأنك إذا رأيت الحسن الوجه ، قلت : سبحان الله ، وقيل معناه : تنزيه له .

القرد أو الدب أو الكلب أو نحو هذا ، إلا غضب ، وإلا خرج من سوء الأدب في الفحش من المنطق من الشتم للمشبه وجهه بوجه ما ذكرنا ، ولعله بعد يقذفه ويقذف أبويه »[1] .

ويتساءل ابن خزيمة متعجبا : أوجوه ما ذكرنا أقرب شبها بوجوه بني آدم أم وجه خالقنا بوجوه بني آدم ؟ فوجوه ما ذكرنا من السباع والبهائم محدثة كلها مخلوقة ، ولوجوهها أبصار وخدود وجباه وأنوف وألسنة وأفواه وأسنان وشفاه ، ومع ذلك لا يقول مركب فيه العقل ، لأحد من بني آدم : وجهك شبيه بوجه خنزير ، ولا عينك شبيهة بعين قرد ، أو نحو ذلك إلا على المشاتمة .

فإذا كان الأمر كذلك ، ثبت عند العقلاء وأهل التمييز أن من رمى أهل الآثار — القائلين بكتاب ربهم ، وسنة نبيهم ﷺ — بالتشبيه ، فقد قال الباطل والكذب والزور والبهتان ، وخالف الكتاب والسنة ، وخرج عن لسان العرب[2]

ولكن ماذا عن الحديث الصحيح الذى ورد بروايات مختلفة ، ومنها ما روى عن أبي هريرة أن الرسول ﷺ قال : « إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه ، ولا يقل : قبح الله وجهك ، ووجه من أشبه وجهك ، فإن الله خلق آدم على صورته » (البخارى ومسلم والبيهقى وغيرهم) ؟ هل يفهم من ظاهر الحديث المذكور أن ثمت تشابها بين وجه الله ووجه آدم ؟ يروى ابن خزيمة الحديث برواياته المختلفة ، ثم يقول : « توهم بعض من لم يتحر العلم أن قوله : « على صورته » يريد صورة الرحمن ، عز ربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر ، بل معنى قوله « خلق آدم على صورته » : الهاء فى هذا الموضع كناية عن اسم المضروب والمشتوم ، أراد ﷺ : أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب الذى أمر الضارب باجتناب وجهه بالضرب ، والذى قبح وجهه ، فزجر ﷺ أن يقول : ووجه من أشبه وجهك ، لأن وجه آدم شبيه وجه بنيه ، فإذا قال الشاتم لبعض بنى آدم : قبح الله وجهك ، ووجه من أشبه وجهك ، كان مقبحا وجه آدم »[3] .

---

(1) التوحيد ، ص ٢٢ — ٢٣ .
(2) السابق ، ص ٢٤ .
(3) السابق ، ص ٣٦ — ٣٨ .

بيد أن ثمت روايات أخرى للحديث ، تسربت إليها على الأرجح الاسرائيليات وما تحمله من تشبيه وتجسيم ، ويشكك الامام ابن خزيمة في صحة مثل هذه الروايات ، منها « لا تقبحوا الوجه ، فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن » ، ويتهم بعض رواته (الأعمش وحبيب بن أبي ثابت) بالتدليس ، كما يتهم من افتتن بألفاظ هذه الرواية ، وظن أنها صحيحة ، بالوقوع في « مقالة شنيعة مضاهية لقول المشبهة » . ويذكر ابن خزيمة أن هذه الرواية الأخيرة — لو صحت — وجب تأويلها بما معناه أن « ابن آدم خلق على الصورة التى خلقها الرحمن حين صور آدم ثم نفخ فيه الروح »[1] .

السمع والبصر :

أثبت المعتزلة البصريون لله صفتى السمع والبصر ، فقالوا : إنه تعالى سميع بصير ، ولكن المعتزلة البغدادية تأولوا هاتين الصفتين ، فذهبوا إلى أن وصف الله بأن سميع بصير يعنى أنه عالم بالمدركات[2] .

وتجريد صفتى السمع والبصر عن أى موجود من الموجودات ، يعد فى نظر ابن خزيمة تشبيها له بالجماد ، فإن مالا يسمع ولا يبصر بمثابة الأصنام التى هى من الموتان . ألم تسمع مخاطبة خليل الله أباه « يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر » (مريم/٤٢) ويعيبه بذلك ؟ فكيف يدعوه إليه ؟ وإذا كان إبراهيم الخليل قال لأبيه آذر : أدعوك إلى ربى الذى لا يسمع ولا يبصر ، فما الفرق إذن بين معبود إبراهيم ومعبود أبيه ؟

إن الله قد أثبت لنفسه أنه يسمع ويرى ، والمعطلة من الجهمية تنكر كل صفة لله جل وعلا وصف بها نفسه فى محكم تنزيله ، أو على لسان نبيه ﷺ لجهلهم بالعلم . قال عز وجل « أفرأيت من اتخذ الهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون » (الفرقان/٤٤) ، وأعلم الله أن من لا يسمع ولا يعقل كالأنعام بل هم أضل سبيلا ، فمعبود الجهمية كالأنعام التى لا تسمع ولا تبصر[3] .

(١) السابق ، ص ٣٨ — ٣٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٨ .

(٣) التوحيد ، ص ٢٥ — ٢٦ .

وفى قصة المجادلة التى كانت تشكو إلى النبى تكذيب لمقالة الجهمية ، إذ سمعها الله وهو فوق سبع سموات ، مستو على عرشه ، وقد خفى بعض كلامها على من حضرها وقرب منها ، لأن استماع الخالق ليس كاستماع المخلوقين[1] ، وكذلك رؤيته تعالى ليست كرؤية المخلوقين . إن الله سميع بصير كما أعلمنا ، ومن له سمع وبصر من بنى آدم فهو سميع بصير ، وليس فى هذا تشبيه المخلوق بالخالق[2] .

ويستند ابن خزيمة أيضا إلى السنة فى اثبات صفتى السمع والبصر ، فيذكر ما روته عائشة أن جبريل نادى يوم العقبة فقال : « يامحمد إن الله عز وجل قد سمع قول قومك وما ردوا عليك ، وقد بعث الله ملك الجبال لتأمره بما شئت فيهم .. » (رواه الشيخان وغيرهما) ، وما روى عن الرسول ﷺ حين كبر الناس تكبيرة رفعوا بها أصواتهم ، فقال « إن ربكم ليس بأصم ولا غائب »[3] (رواه الشيخان وغيرهما) .

العين :

يورد ابن خزيمة طائفة من الآيات القرآنية تثبت لله عز وجل العين ، تارة بصيغة المفرد ، وتارة أخرى بصيغة الجمع .

فأما اثبات العين بصيغة المفرد ، ففى قوله تعالى فى ذكر موسى « وألقيت عليك محبة منى ولتصنع على عينى » (طه/٣٩) .

وأما اثبات الأعين ، ففى مثل قوله تعالى لنوح « واصنع الفلك بأعيننا ووحينا » (هود/٣٧) وقوله « وأصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا » (الطور/٤٨) ويورد من الأحاديث ما يثبت عينين لله تعالى ، مثال ذلك الحديث المتعلق بظهور المسيخ الدجال ، وادعائه الألوهية ، إذ يقول « أنا ربكم ، وهو أعور ، وإن ربكم ليس بأعور »[4] . هكذا استنتج ابن خزيمة من قول النبى ﷺ « إن ربكم ليس بأعور » أن له عينين .

(١) السابق ، ص ٤٥ — ٤٦ .
(٢) السابق ، ص ٢٧
(٣) السابق ، ص ٤٨ — ٤٩ .
(٤) السابق ، ص ٢٦ ، ص ٤٢ — ٤٤ .

ولكن يلاحظ على كلام ابن خزيمة ما يلي :

١ — إنه توصل إلى هذه النتيجة وهي أن لله عينين من القول إنه ليس بأعور ، وهذا قياس ، وهو يتعارض مع طريقة ابن خزيمة في اثبات الصفات الإلهية ، إذ قال « ولا نحتج أيضا في صفات معبودنا بالآراء والمقاييس »[1] .

٢ — إنه لجأ إلى قياس الغائب على الشاهد ، وهذا منهج باطل عند السلفية ، ففي الشاهد من ليس بأعور فهو ذو عينين إن كان بصيرا ، ولا يلزم ذلك في عالم الغيب .

وعلى أية حال فابن خزيمة حين يثبت لله عينين ، وينفي بشدة في نفس الوقت أن يحمل هذا الاثبات في ثناياه معنى التشبيه . « نحن نقول : لربنا الخالق عينان ، يبصر بهما ما تحت الثرى ، وتحت الأرض السابعة السفلى ، وما في السموات العلى ، وما بينهما من صغير وكبير ، لا تخفى عليه خافية ... وبنو آدم — وإن كانت لهم عيون يبصرون بها — فإنهم إنما يرون ما قرب من أبصارهم مما لا حجاب ولا ستر بين المرئي وبين أبصارهم » ، أي أن رؤية الله تعالى للمرئيات مباينة تماما لرؤية البشر لها . ويتساءل في استنكار : أو يكون « مشبها من وصف عين الله بما ذكرنا ، وأعين بني آدم بما وصفنا ؟ »[2] .

ويزيد الأمر شرحا ، ويستطرد في بيان التباين التام بين عين الخالق وعين المخلوق ، فيقول : « عين الله عز وجل قديمة ، لم تزل باقية ، ولا يزال محكوم لها بالبقاء ، منفي عنها الهلاك والفناء . وعيون بني آدم محدثة ، كانت عدما ، غير مكونة ، فكونها الله .. وقد قضى الله وقدر أن عيون بني آدم تصير إلى بلى عن قليل » فهل في هذا ثمت تشبيه ؟ أفمن أثبت لله تعالى العين كان مشبها ؟

يقول ابن خزيمة ساخرا ممن يزعم هذا الزعم : « ولست أحسب لو قيل لبصير ، لا آفة ببصره ، ولا علة بعينه ، ولا نقص ، بل هو أعين أكحل ، أسود الحدق ، شديد بياض العين ، أهدب الأشفار : عيناك كعين فلان الذي

(٢) السابق ، ص ٤٩ .

(٣) السابق ، ص ٥٠ .

هو صغير العين ، أزرق الحدق ، أحمر بياض شحمته إلا غضب من هذا ، وأنف منه ... فكيف لو قيل له : عينك كعين الخنزير والقرد والدب ..؟ » ، ويتساءل الإمام السلفي : أبين عيني خالقنا الأزلي وبين عيني الإنسان من الفرقان أكثر ، أو ما بين أعين بني آدم وبين عيون السباع والبهائم وسائر الحيوانات ، وكلها لها عيون يبصرون بها ، وعيون جميعهم محدثة مخلوقة ؟ ولئن كان من غير الجائز اسقاط اسم العيون والأبصار عن شيء من هذه الحيوانات ، فكيف يحل لمسلم — إن كانت الجهمية من المسلمين — أن يسقط صفة العين عن الله تعالى بحجة تجنب الوقوع في التشبيه ؟[1].

اليـد :

كان الإمام أحمد بن حنبل يقول . إن لله تعالى يدان ، وهما صفة له في ذاته ، ليستا بجارحتين ، وليستا بمركبتين ، ولا بجسم ، ولا جنس من الأجسام ، ولا من جنس المحدود والتركيب والأبعاض والجوارح ، ولا يقاس على ذلك : لا مرفق ، ولا عضد ، ويفسد أحمد بن حنبل قول المعتزلة : إن يده تعالى هي القوة ، أو النعمة ، فلو كانت اليد كذلك ، لسقطت فضيلة آدم[*] ، وثبتت حجة ابليس[2].

ويقتفي ابن خزيمة آثار السلف ، فيورد الآيات التي تنسب فيها اليد لله ، مثل قوله تعالى لابليس « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي » (ص/٧٥) ، وقول اليهود « يد الله مغلولة » وتكذيب الله لهم في قوله « بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » (المائدة/٦٤) ، وقوله « والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه » (الزمر/٦٧) وقوله « يد الله فوق أيديهم » (الفتح/١٠) ، ويخلص ابن خزيمة من هذه الآيات وغيرها إلى أن الله تعالى قد أثبت لنفسه يدين ، فيجب أن نثبت له ما أثبته لنفسه ، ولكن لا نقول : إن يد المخلوقين كيد الخالق .

---

(١) السابق ، ص ٥١ — ٥٢

(*) فإن الله تعالى « قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي » (ص/٧٥) .

(٢) أحمد بن حنبل : العقيدة ، ص ١٠٤

ويحصى ابن خزيمة ثلاث عشرة سنة عن الرسول ﷺ وسنه . في اثبات اليد لله تعالى ، منها قصة احتجاج آدم وموسى ، إذ قال لأبي البشر « أنت الذى خلقك الله بيده » ، فأجاب آدم « يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده .. » ، ومنها ما ورد من أن الله كتب بيده على نفسه أن رحمته تغلب غضبه .

إذن تدل السنة أيضا على أن الله خلق آدم بيده ، لا بنعمته على ما زعمت الجهمية المعطلة ، إذ قالوا فيما — يلزمهم ابن خزيمة — إن الله يقبض بنعمته من جميع الأرض قبضة ، فيخلق منها بشرا

ويلقى ابن خزيمة سؤاله التقليدى : هل اثبات اليد لله تعالى يفيد التشبيه على ما تزعم الجهمية ؟ لقد أخبرنا نبينا ﷺ أن لخالقنا عز وجل يدين ، كلتاهما يمين ، لا يسار فيهما ، وأنه عز وجل يقبض الأرض جميعا باحدى يديه ، ويطوى السماء بيده الأخرى . وليس الأمر كذلك بالنسبة لبنى آدم ، فإن أشدهم بطشا عاجز عن أن يقبض على أقل من شعرة واحدة من جزء من الأرض ، ولو أن جميع من خلقهم الله من بنى آدم إلى وقتنا هذا وقضى خلقهم إلى قيام الساعة ، لو اجتمعوا وحاولوا قبض الأرض بأيديهم لعجزوا عن ذلك . فكيف يكون من وصف يد خالقه بما بينا من القوة ، ووصف يد المخلوقين بالضعف والعجز مشبها يد الخالق بيد المخلوقين ؟(١)

إن يدى الخالق قد يمتان ، لم تزالا باقيتان ، بينما أيدى المخلوقين مخلوقة محدثة غير قديمة ، فانية غير باقية ، فأى تشبيه لزم أصحابنا إذا أثبتوا للخالق ما أثبته لنفسه ، وأثبته له نبينا ﷺ ؟

ولو شبه بعض الناس يد قوى الساعدين ، شديد البطش ، عالم بكثير من الصناعات ، بيد ضعيف البطش من الآدميين ، خلو من الصناعات ، أخرق ، فهل يصح التشبيه ، أو هل يصح التشبيه بين يد إنسان قوى وبين يد صبى فى المهد أو كبير هرم ؟ وماذا تكون العاقبة لو قيل لإنسان يدك شبيهة بيد قرد أو خنزير ؟ أما يقول له سامع هذه المقالة أخطأت يا جاهل التمثيل ؟ أفليس كل ماوقع عليه اسم اليد جاز أن يشبه ويمثل بيد أخرى

(١) السابق ، ص ٨٣

إن الاسم الواحد قد يقع على الشيئين ، وهما مختلفى الصفة ، متباينى المعنى .

لقد زعمت الجهمية المعطلة أن معنى قوله تعالى « بل يداه مبسوطتان » (المائدة/٦٤) أى نعمتاه ، وهذا تبديل لا تأويل ، والدليل على نقض دعواهم هذه ، أن نعم الله كثيرة ، لا يحصيها إلا الخالق ، ولله يدان لا أكثر منهما[١] .

ولو كان معنى اليد : النعمة — كما أدعت الجهمية — لقرئت الآية السابقة : بل يداه مبسوطة أو منبسطة ، لأن نعم الله أكثر من أن تحصى ، ومحال أن تكون نعمتين فقط لا أكثر .

وإن كل مؤمن يعلم أن الله لم يرد على اليهود بقولهم « غلت أيديهم » ، أى غلت نعمهم ؟ لا ، ولا أراد اليهود أن نعم الله مغلولة[٢] .

وزعم بعض الجهمية أن معنى « خلق الله آدم بيديه » ، أى بقوته ، فزعم أن اليد هى القوة ، وهذا من التبديل أيضا ، وهو جهل بلغة العرب ، فالقوة إنما تسمى الأيدى فى لغة العرب ، لا اليد ، فمن لا يفرق بين الأيادى والأيدى[٣] ، فهو إلى التعليم والتسليم إلى الكتاتيب أحوج منه إلى الترأس والمناظرة !

لقد أعلمنا الله أنه خلق السموات بأيد ، واليدان غير الأيدى ، إذ لو كان الله خلق آدم بأيد كخلقه السماء ، دون أن يكون الله خص آدم بيد به ، لما قال لابليس « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى » (ص/٧٥) ، ولا شك أن الله تعالى قد خلق ابليس — عليه لعنة الله — أيضا بقوته ، فما معنى أن خص الله آدم بأن خلقه بيديه عند هؤلاء المعطلة ، والبعوض والنمل وكل مخلوق فالله خلقهم بأيد وقوة ؟[٤] .

---

(١) السابق ، ص ٨٤ — ٨٥ .

(٢) السابق ، ص ٨٦ .

(٣) ممن لم يفرق أيضا بين الأيدى والأيادى أحد الأباضية وهو القلهاتى وسنعرض فيما بعد لمذهبه الذى وافق فيه المعتزلة فى هذه المسألة راجع كتابه الكشف والبيان : ١٤٠/١ .

(٤) التوحيد ، ص ٨٧ .

الأصبع :

يخصص ابن خزيمة فى كتابه « التوحيد واثبات صفات الرب » بابا فى اثبات الأصابع لله عز وجل ، يستند فيه إلى أحاديث نبوية ، مثل قول النبى ﷺ « إن قلوب بنى آدم بين أصبعين من أصابع الله ... »[1] . ولكن يمهد لذلك بنفى التشبيه عن مذهبه ، فيقول « جل ربنا عن أن تكون أصابعه كأصابع خلقه ، وعن أن يشبه شىء من صفات ذاته صفات خلقه »[2] .

ويشير ابن خزيمة إلى بعض الروايات التى يستفاد منها أن الرسول ﷺ كان يستخف بعقيدة التشبيه والتجسيم لدى اليهود ، فقد ورد أن يهوديا جاءه وقال : يامحمد ، إن الله يمسك السموات على أصبع ، والأرضين على أصبع ، والجبال على أصبع ، والشجر على أصبع ، والخلائق على أصبع[*] ، ويقول : أنا الملك : فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه ، وقال : « وما قدروا الله حق قدره »[3] (رواه البخارى بألفاظ مختلفة) .

الرجل والساق والقدم :

يخصص ابن خزيمة بابا فى « ذكر اثبات الرجل لله عز وجل ، وإن رغمت أنوف المعطلة الجهمية » ! حيث يذهب إلى أن الله تعالى قال فى الآلهة المزعومة التى يعبدها الكفار : « ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها » (الأعراف/١٩٥) ، ويستخلص ابن خزيمة من هذه الآية أن من لا رجل له ، ولا يد ، ولا عين ، ولا سمع ، فهو غير جدير بالألوهية ، ولا يستحق أن يعبد[4] .

ويورد ابن خزيمة من الأحاديث ما تثبت لله تعالى الرجل والساق والقدم نحو ما رواه أنس بن مالك عن الرسول ﷺ أنه قال « لا تزال جهنم تقول هل

(١) السابق ، ص ٧٩ .

(٢) السابق ، ص ٧٦ .

(*) أى أن لله خمسة أصابع على ما يزعم هذا اليهودى المشبه .

(٣) السابق ، ص ٧٧ .

(٤) السابق ، ص ٩٠ .

من مزيد حتى يضع رب العالمين رجله أو قدمه فيها ، فتقول قط[*] قط »[1].

وجاء فى الحديث النبوى عن يوم القيامة « ... فيكشف عن ساق ، فلا يبقى أحد كان يسجد لله إلا خر ساجداً » ، والحديث صريح فى اثبات الساق ، وأن الله تعالى جعلها علامة بينه وبين المؤمنين ، فإذا كشف عنها عرفوه ، فخروا سجداً[2]

الاستواء على العرش

أثبت علماء السلف وأئمتهم أن الله عز وجل مستو على العرش ، وقد سئل الإمام مالك بن أنس عن قول الله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (طه/٥) كيف استوى ؟ فقال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » ، وحكى جماعة عن الإمام أحمد ابن حنبل أن الاستواء عنده من صفات الفعل ، وحكى جماعة أخرى عنه أنه كان يقول : إن الاستواء من صفات الذات[3].

وأثبت ابن خزيمة — كسائر علماء السلف — الاستواء ، وبين أن الله أخبر عن استوائه على عرشه فى سبعة مواضع من القرآن[4] . ويورد الآيات الدالة على استوائه تعالى على العرش ، ثم يقول « فنحن نؤمن بخبر الله جل وعلا إن خالقنا مستو على عرشه ، لا نبدل كلام الله ، ولا نقول قولا غير الذى قيل لنا ، كما قالت المعطلة الجهمية : إنه استولى على عرشه ، لا أستوى »

ويورد من السنة أيضا ما يثبت لله تعالى العرش ، مثل ما رواه أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال « وإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس ، فإنه وسط الجنة

(*) قط بخفض القاف أو بفتحها وهو الأشهر ، وقيل أيضا بضمها ، وقيل قطنى ، بمعنى حسبى وكفانى

(١) السابق ص ٨٨

(٢) السابق ص ١٧٢ — ١٧٣

(٣) أحمد بن حنبل العقيدة ص ٨

(٤) راجع سور الأعراف ٥٤ يونس ٣ الرعد/٢ طه/٥ الفرقان/٥٩ السجدة/٤ الحديد ٤

وأعلا الجنة ، وفوقه عرش الرحمن ، ومنه تفجر أنهار الجنة » ، فالخبر يصرح بأن عرش ربنا جل وعلا فوق جنته[1] .

اثبات الفوقية وأنه تعالى فى السماء :

يثبت ابن خزيمة أن الله عز وجل فى السماء ، كما أخبرنا فى محكم تنزيله ، وعلى لسان نبيه ﷺ ، وكما هو معلوم بالفطرة : لدى العلماء والجهال ، الأحرار والمماليك ، الذكران والأناث ، البالغين والأطفال ، فكل من دعا الله تعالى ، فإنما يرفع رأسه إلى السماء ، ويمد يديه إلى أعلاه لا إلى أسفل .

ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى « أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض » (الملك/١٦) ، وقوله « أم أمنتم من فى السماء أن يرسل عليكم حاصبا » (الملك/١٧) ، أفليس قد أعلمنا خالق السموات والأرض وما بينهما ، فى هاتين الآيتين ، أنه تعالى فى السماء ؟

وقال تعالى « إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » (فاطر/١٠) أفليست تدل هذه الآية على أن الرب فوق من تكلم بالكلمة الطيبة ، فتصعد إلى الله كلمته لا كما زعمت المعطلة الجهمية ؟

وقال تعالى « يا عيسى إنى متوفيك ورافعك إلى » (آل عمران/٥٥) أليس إنما يرفع الشيء من أسفل إلى أعلا ؟

وقال أيضا « بل رفعه الله إليه » (النساء/١٥٨) ، ومحال أن يهبط الإنسان من ظهر الأرض إلى بطنها ، أو إلى موضع أخفض منه وأسفل ، فيقال : رفعه الله إليه ، لأن الرفعة فى لغة العرب — الذين بلغتهم خوطبنا — لا تكون إلا من أسفل إلى أعلا وفوق .

أو لم تسمعوا قول الخالق البارىء « ولله يسجد ما فى السموات وما فى الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون » (النحل/٥٠) ؟ لقد أعلمنا الله فى هذه الآية أيضا أن ربنا فوق ملائكته ، وفوق ما فى السموات وما فى الأرض من دابة .

(١) التوحيد ، ص ١٠٤ .

وقال كذلك « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ، ثم يعرج إليه » (السجدة/٥) ، وقال « تعرج الملائكة والروح إليه » (المعارج/٤) ولفظ « المعارج » يعنى المصاعد ، وإنما يعرج الشىء من أسفل إلى أعلا وفوق ، لا من أعلى إلى دون وأسفل .

وقال تعالى « سبح اسم ربك الأعلى » (الأعلى/١) ، فالأعلى مفهوم فى اللغة أنه أعلى كل شىء ، وفوق كل شىء ، والله قد وصف نفسه — فى غير موضع من تنزيله — أنه العلى العظيم(*) ، أفليس العلى ما يكون عاليا ؟ لا كما تزعم المعطلة الجهمية أنه أعلى وأسفل ووسط ، ومع كل شىء ، وفى كل موضع من أرض وسماء وفى أجواف جميع الحيوان . لقد قال تعالى فى قصة موسى « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا » (الأعراف/١٤٣) ، فلو كان الله فى كل موضع ، ومع كل بشر وخلق ، كما زعمت المعطلة ، لكان متجليا لكل شىء : للأرض والجميع من فيها وما فيها ، ولو كان كذلك لجعلها دكا ، كما جعل الجبل الذى تجلى له[1] .

ومما يدل أيضا على أن الله فوقنا فى السماء ، أن فرعون قد أعلمه موسى بذلك ، فقال فرعون — فيما يحكى عنه القرآن — « يا هامان ابن لى صرحا أبلغ الأسباب . أسباب السموات فاطلع إلى اله موسى » (غافر/٣٦ — ٣٧) . وخليل الله إبراهيم عالم فى ابتداء النظر إلى النجم والقمر والشمس أن خالقه عال فوق خلقه ، فلم يطلب معرفة خالقه من أسفل ، مما يدل على أنه كان مستيقنا أن ربه فى السماء لا فى الأرض[2] .

ويستعرض ابن خزيمة كثيرا من سنن النبى ﷺ المثبتة أن الله فوق كل شىء ، وأنه فى السماء ، مثال ذلك :

ما ورد فى دعائه ومناجاته لله « أنت الظاهر فليس فوقك شىء ... »[3] .

(*) راجع سورة البقرة/٢٥٥ ، الشورى/٤ ، ٥١ . كما ورد فى مواضع كثيرة أن الله هو العلى الكبير ، وعلى حكيم .

(١) التوحيد ، ص ١١٠ — ١١٢ .

(٢) السابق ، ص ١١٤ — ١١٥ .

(٣) السابق ، ص ١١٦ — ١١٧ .

وفى الأخبار الصحيحة دلالة واضحة أن النبى ﷺ عرج به من الدنيا إلى السماء السابعة ، وتلك الأخبار كلها دالة على أن الخالق فوق سبع سموات ، لا على مازعمت المعطلة أن معبودهم معهم[1] .

والاقرار بأن الله فى السماء من الإيمان ، ومما يدل على ذلك ما روى عن الجارية التى سألها الرسول ﷺ : « أين الله ؟ » فقالت: فى السماء ، قال « فمن أنا ؟ » قالت : أنت رسول الله . قال : « إنها مؤمنة فاعتقها »[2] (رواه مسلم وأبو داود والنسائى وغيرهم) .

ويذكر ابن خزيمة الأخبار الثابتة السند عن النبى ﷺ فى نزول الرب إلى سماء الدنيا كل ليلة ، ويلفت الأنظار إلى أن هذه الأخبار لا تصف كيفية نزول الله ، ويقول : « فنحن مصدقون بما فى هذه الأخبار من ذكر النزول ، غير متكلفين القول بصفته أو بصفة الكيفية .. وفى هذه الأخبار ما بان وثبت وصح أن الله جل وعلا فوق سماء الدنيا » ، إذ محال فى لغة العرب أن يقال : ينزل من أسفل إلى أعلى ، ومفهوم فى الخطاب أن النزول من أعلى إلى أسفل[3] .

ضحك الرب تعالى :

يتضمن كتاب التوحيد واثبات صفات الرب لابن خزيمة بابا فى « ذكر اثبات ضحك ربنا عز وجل بلا صفة تصف ضحكه جل ثناؤه » . ويؤكد الشيخ السلفى فى هذا الباب أن ضحك الله تعالى لا يشبه بضحك المخلوقين ، ولكن يجب الإيمان بأنه تعالى يضحك كما أعلم النبى ﷺ ، والسكوت عن صفة ضحكه جل وعلا ، إذ لم يطلعنا على ذلك .

ومما ورد فى الأخبار فى هذا المعنى ، ما رواه أبو هريرة عن النبى ﷺ أنه قال « إن الله عز وجل يضحك إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر ، كلاهما داخل الجنة ، يقاتل هذا فى سبيل الله فيستشهد ، ثم يتوب الله على قاتله فيسلم ،

(١) السابق ، ص ١١٩ .
(٢) السابق ، ص ١٢١ .
(٣) السابق ، ص ١٢٥ — ١٢٦ .

فيقاتل فى سبيل الله فيستشهد »[١] ، وعن الرسول ﷺ أيضا أنه قال : « يتجلى لنا ربنا عز وجل يوم القيامة ضحاكا »[٢] (رواه أبو بكر الآجرى فى كتاب الشريعة) .

كلام الله :

كلم الله كليمه موسى تكليما ، وجعل ذلك خصوصية خصه الله بها من بين الرسل ، وتدل الآيات الواردة فى هذا الصدد ، على أن ما سمعه موسى لا يجوز أن يكون من ألفاظ ملك مقرب ، ولا غير مقرب ، فمن غير الجائز أن يخاطب ملك موسى ، فيقول له « إنى أنا الله رب العالمين » (القصص/٣٠) ، والأحاديث النبوية أيضا تدل على أن الله اصطفى موسى بكلام خصه به من بين الرسل[٣] .

وكلام ربنا عز وجل لا يشبه كلام المخلوقين ، لأن كلام الله كلام متواصل ، لا سكت بينه ، ولا سمت ، لا ككلام الآدميين الذى يكون بين كلامه سكت وسمت لانقطاع النفس ، أو التذاكر ، أو لعى . والله منزه ومقدس من ذلك أجمع[٤] . ولا يذكر لنا ابن خزيمة أدلته من القرآن ولا من السنة لتأييد وصفه لكلام الله بأنه لا سكت بينه ولا سمت ، والظاهر أنه تجاوز حدود منهجه . وكان الأحرى به ألا يخوض فى الحديث عن كيفية كلام الله ، وأن يلتزم قواعد المنهج السلفى ، فيثبت صفة الكلام لله تعالى ، ويسكت عن الكيف ، لأنه مجهول ، والخوض فيه بدعة .

ويذهب ابن خزيمة إلى أن الله تعالى يكلم عباده يوم القيامة من غير ترجمان يكون بينه وبينهم[٥] ، وما من أحد إلا سيكلمه ربه يومئذ[٦] ، إلا أنه تعالى يكلم المنافقين والكافرين على غير المعنى الذى يكلم به المؤمنين ، فيكلم

(١) السابق ، ص ٢٣٤ .
(٢) السابق ، ص ٢٣٦ .
(٣) السابق ، ص ١٣٦ وما بعدها .
(٤) السابق ، ص ١٤٥ .
(٥) السابق ، ص ١٤٩ .
(٦) السابق ، ص ١٥١ .

المنافقين والكافرين على معنى التوبيخ والتقرير ، ويكلم المؤمنين لكي يبشرهم بما لهم عنده ، وهذا معنى كلامه عز وجل لأوليائه وأهل طاعته[١] .

ويبطل ابن خزيمة مذهب الجهمية الذين يزعمون أن كلام الله مخلوق ، فيشير إلى قوله تعالى « ألا له الخلق والأمر » (الأعراف/٥٤) ، ويذهب إلى أن الله فرق بهذا القول بين الخلق والأمر الذى به يخلق الخلق ، وذلك بحرف الواو . وأعلمنا الله فى محكم تنزيله أنه يخلق الخلق بكلامه وقوله « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » (النحل/٤٠) ، فأعلمنا أنه يكون كل مكون من خلقه بكلمة « كن » فيكون ، وقوله « كن » هو كلامه الذى به يكون الخلق .

وكلامه عز وجل الذى به يكون الخلق ، غير الخلق الذى يكون مكونا بكلامه ، أى أن القول الذى هو « كن » غير الخلق المكون بكلمة « كن » ، أو المقول له « كن » .

ويبين ابن خزيمة أن مذهب الجهمية (المعتزلة) فى خلق كلام الله ، يستلزم أن قوله « كن » إنما يخلقه الله بقول قبله ، وهو قوله « كن » ، أى أن كلمة « كن » إذا كانت مخلوقة لزم أن تسبقها كلمة « كن » وهكذا إلى غير نهاية ، وهذا باطل[٢] .

والسنة أيضا تدحض القول بخلق كلام الله ، مثال ذلك قول الرسول ﷺ لرجل لدغته عقرب « أما إنك لو قلت حين أمسيت : أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم تضرك » (رواه مسلم وغيره) ، ويستخلص ابن خزيمة من هذا الحديث ؛ أن كلام الله غير مخلوق ، إذ أنه غير جائز أن يأمر النبى بالتعوذ بخلق الله — إن كانت كلماته تعالى مخلوقة — من شر خلقه ، هل سمعت عالما يجيز القول : أعوذ بالكعبة من شر خلق الله ؟[٣] .

---

(١) السابق ، ص ١٥٩ .
(٢) السابق ، ص ١٦١ — ١٦٢ .
(٣) السابق ، ص ١٦٥ .

رؤية الله يوم القيامة :

يخالف ابن خزيمة المعتزلة ومن حذا حذوهم ممن أنكروا رؤية الله تعالى يوم القيامة ، ويتبع ما عليه أهل السنة والجماعة ، فيعلن أن جميع أمة النبى ﷺ : برهم وفاجرهم ، مؤمنهم ومنافقهم ، وبعض أهل الكتاب ، يرون الله عز وجل يوم القيامة . يراه بعضهم رؤية امتحان ، لا رؤية سرور وفرح وتلذذ بالنظر فى وجهه ذى الجلال والاكرام ، ويخص الله تعالى أهل ولايته من المؤمنين بالنظر إلى وجهه نظر فرح وسرور وتلذذ[1] .

ذلك أن الأخبار دالة على أن قوله تعالى « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (المطففين/١٥) إنما أراد الكفار الذين كانوا يكذبون بيوم الدين بضمائرهم ، وينكرون ذلك بألسنتهم ، دون المنافقين الذين كانوا يكذبون بضمائرهم ويقربون بألسنتهم بيوم الدين رياء وسمعة . فلقد أعلم النبى ﷺ أن منافقى هذه الأمة يرون الله حين يأتيهم فى صورته ، فيعرفونه تعالى ، ولكن رؤيتهم له للاختبار والامتحان ، إذ يريدون السجود له تعالى ، فلا يقدرون على ذلك ، ثم يتساقطون فى النار ويحجبون عن رؤيته ، وهكذا يكون حجبه اياهم عن رؤيته بعد أن تراءى لهم ، حسرة عليهم وندامة ، إذ لم يصدقوا به بقلوبهم وضمائرهم[2] .

أما رؤية الله التى يختص بها أولياءه يوم القيامة ، فيدل عليها قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (القيامة/٢٢) ، وقوله « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (يونس/٢٦) ، وفى تفسير هذه الآية قال الرسول ﷺ : « إذا دخل أهل الجنة الجنة ، نادى مناد : يا أهل الجنة ، إن لكم عند ربكم موعدا . قالوا : ألم تبيض وجوهنا ، وتنجينا من النار ، وتدخلنا الجنة ؟ قال : فيكشف الحجاب . قال : فوالله ما أعطاهم شيئا هو أحب إليهم من النظر إليه »[3] (تفسير الطبرى وكذلك مسلم والترمذى) .

(١) السابق ، ص ١٦٧ ، ص ١٧٢ .
(٢) السابق ، ص ١٧٦ — ١٧٧ .
(٣) السابق ، ص ١٨٠ وما بعدها

ويثبت رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة الحديث المشهور عن قيس ابن أبي حازم(*) عن جرير بن عبد الله قال : « كنا جلوسا عند النبي ﷺ ، إذ نظر إلى القمر ليلة البدر ، فقال : إنكم سترون ربكم عز وجل كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته »[1] (رواه البخاري وغيره برواياه متعددة) .

هذا فيما يتعلق برؤية الله يوم القيامة بعد البعث من الموت ، ولكن هل يمكن أن تتم الرؤية قبل الموت في حياتنا الدنيا ؟ يؤكد ابن خزيمة أن الأخبار الصحيحة تدل على أن رؤية الله إنما تكون بعد الموت ، وأنها غير متاحة للبشر قبل الممات ، فقد روى عن النبي ﷺ ، أنه قال : « لن تروا ربكم حتى تموتوا »[2] (رواه أحمد بن حنبل في ذكر الدجال) .

هل رأى النبي ربه في الدنيا ؟

قلنا أن رؤية الله تعالى في الدنيا غير متاحة للناس ، ولكن هل هذا ينطبق أيضا على الرسول ﷺ ؟ أفلم ير النبي ربه في الدنيا ؟ يذهب ابن خزيمة إلى أن الصحابة قد اختلفوا في الاجابة عن هذا السؤال[3] ، فبعضهم أجاب بالايجاب ، وبعضهم أجاب بالنفي ، وبعضهم توقف ولم يقطع

١ — موقف الاثبات :

ا — فسر ابن عباس — فيما يروى عكرمة — الرؤيا في الآية « وما جعلنا الرؤيا التي أريناك » (الاسراء/٦٠) قال : رؤيا عين أريها النبي ﷺ ليلة أسرى به[4] . أي أن ابن عباس — رضي الله عنهما — كان يثبت أن النبي رأى ربه رؤية في اليقظة(**) وليس رؤيا في المنام .

(*) يتهمه الشيعة بالتدليس لبغضه لعلي بن أبي طالب (راجع كتابنا عن الامام الزيدي أحمد ابن سليمان ، ص ٦١) . ولا يأخذ المعتزلة بحديثه المذكور أعلاه لأنه حديث آحاد . لا يصح في مذهبهم التعويل عليه في أصول الدين وإن جاز ذلك في الفروع

(١) السابق ، ص ١٦٨ — ١٧١

(٢) السابق ، ص ١٨٥

(٣) السابق ، ص ٢٢٦ وما بعدها

(٤) السابق ، ص ٢٠١ — ٢٠٢

(**) يميز عادة بين الرؤية والرؤيا ، فالأولى تكون في اليقظة والأخرى تكون في أثناء النوم

ب — ويدل على ذلك أيضا الحوار التالى الذى جرى بين ابن عباس وبين مولاه عكرمة :

عكرمة : هل رأى محمد ﷺ ربه ؟
ابن عباس : نعم
عكرمة : أليس الله يقول « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ؟
ابن عباس : لا أم لك ، ذلك نوره ، إذا تجلى بنوره لم يدركه شىء .

حـ — وفى رواية أن عبد الله بن عمر بن الخطاب بعث إلى ابن عباس يسأله نفس السؤال الذى سأله عكرمة ، فلما تلقى الإجابة بالايجاب ، بعث ابن عمر يسأل ابن عباس : كيف رآه ؟

فقال ابن عباس : « إنه رآه فى روضة خضراء ، دونه فراش من ذهب ، على كرسى من ذهب ، يحمله أربعة من الملائكة ، ملك فى صورة رجل ، وملك فى صورة ثور ، وملك فى صورة نسر ، وملك فى صورة أسد » .

د — وعن ابن عباس قال : « إن الله اصطفى ابراهيم بالخلة ، واصطفى موسى بالكلام ، واصطفى محمدا بالرؤية »[1] .

ومن المرجح أن تكون الاسرائيليات قد تسربت إلى هذه الأخبار المروية عن ابن عباس ، وابن خزيمة نفسه يشير إلى اختلاف الآراء حول موقف ابن عباس ، كالاختلاف فى تأويل ابن عباس لقوله تعالى « ولقد رآه نزلة أخرى » (النجم/١٣) ، فروى بعضهم عنه أن المراد بهذه الآية أن الرسول ﷺ رأى الله تعالى بفؤاده[2] ، ويرجح ابن خزيمة هذا التفسير أو التأويل ، مستبعدا الرؤية البصرية ، لأن الله إنما أخبر أن الرسول ﷺ « رأى من آيات ربه الكبرى » (النجم/١٨) ، ولم يعلم الله فى هذه الآية أن الرسول رأى ربه جل وعلا ، وآيات ربنا ليست هو ربنا جل وعلا ، ثم يقول ابن خزيمة : فتفهموا لا تغالطوا فى تأويل هذه الآية[3] .

(١) السابق ، ص ١٩٨ — ١٩٩ .
(٢) السابق ، ص ٢٠٠ .
(٣) السابق ، ص ٢٠١ .

هـ — ويورد ابن خزيمة ما رواه عبد الله بن عائش الحضرمى إذ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « رأيت ربى فى أحسن صورة ... » ، ثم يشكك ابن خزيمة فى هذا الحديث ، لأن عبد الله بن عائش لم يسمع من النبى ﷺ ، لا هذه القصة ولا غيرها ، ولا يحسب ابن خزيمة أيضا أن ابن عائش سمع هذه الرواية من أحد الصحابة(١) .

٢ — موقف عدم القطع :

لئن كانت أخبار ابن عباس فيها ما يدل على القطع بأن النبى ﷺ رأى ربه ليلة أسرى به ، فأخبار أبى ذر لا تقطع فى المسألة برأى حاسم ، إذ يقول ابن خزيمة : وقد روى عن أبى ذر خبر ، قد اختلف علماؤنا فى تأويله ، لأنه روى بلفظ يحتمل النفى والاثبات جميعا ، فعن عبد الله بن شقيق قال : قلت لأبى ذر : لو رأيت رسول الله ﷺ لسألته . قال : عن أى شىء كنت تسأله ؟ قال : لسألته : هل رأيت ربك ؟ قال : قد سألته ، فقال (ﷺ) : « أنى أراه » ، وفى رواية أخرى قال : « نور أنى أراه »(٢) .

ويلاحظ محقق كتاب التوحيد واثبات صفات الرب ، أن قول الرسول هذا لا يحتمل النفى والاثبات جميعا على ما قرر ابن خزيمة ، بل هو صريح فى النفى ، لأنه قد جاء على صورة الاستفهام الاستنكارى الذى هو أبلغ من النفى الصريح ، ومعناه : كيف أراه وهو نور ؟

ويذكر ابن خزيمة موقفا آخر لأبى ذر ، يصرح فيه بأن النبى ﷺ لم ير الله رؤية حسية ، ويؤكد أن أبا ذر قد ثبت عنه أن النبى ﷺ قد رأى ربه بقلبه(٣) .

٣ — موقف النفى :

يعرض ابن خزيمة لأخبار رويت عن السيدة عائشة ، فى انكار رؤية النبى ﷺ قبل نزول المنية به ، فعن مسروق قال : كنت متكئا عند عائشة رضى الله

(١) السابق ، ص ٢١٥ — ٢١٦ .
(٢) السابق ، ص ٢٠٥ — ٢٠٧ .
(٣) السابق ، ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

عنها ، فقالت : يا أبا عائشة ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية . قلت : وما هن ؟ قالت : من زعم أن محمداً ﷺ رأى ربه ، فقد أعظم على الله الفرية . قال : وكنت متكئاً فجلست ، فقلت : يا أم المؤمنين انظريني ولا تعجلي علي . ألم يقل الله : « ولقد رآه بالأفق المبين » (التكوير/٢٣) ، « ولقد رآه نزلة أخرى » (النجم/١٣) ؟ فقالت : أنا أول هذه الأمة سأل عن هذا رسول الله ﷺ ، فقال : « جبريل لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين » . قالت : أو لم تسمع أن الله يقول : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » (الأنعام/١٠٣) ، قالت : أو لم تسمع أن الله يقول : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب » (الشورى/٥١) ... »[١]

الأخرويـــات

مصير مرتكب الكبيرة

اختلفت الفرق في أحكامها على مرتكب الكبيرة من المسلمين ، واختلفوا تبعا لتباين أحكامهم في توقعاتهم للمصير لدى ينتظره مرتكب الكبيرة يوم القيامة . ويمكن التمييز بين اتجاهين متطرفين متناقضين . يبطلهما ابن خزيمة ، ويرد على حجج أصحابهما .

أولا — الرد على الخوارج والمعتزلة

يرد ابن خزيمة على الخوارج والمعتزلة الذين أنكروا أن شفاعة الرسول ﷺ سوف تشمل مرتكبي الكبائر من أمته في الآخرة ، وبناء على ذلك أنكروا اخراج أحد من النار بعد أن يدخلها[٢] ، وادعوا أن مرتكب الكبيرة ، إذا مات قبل التوبة منها ، فهو مخلد في النار ، محرم عليه الجنان[٣] .

ويبين الإمام السلفي أن الأحاديث الصحيحة تثبت شفاعة النبي ﷺ ،

---

(١) السابق ص ٢٢١ – ٢٢٢ [illegible] عائشة
(٢) السابق ص ٢٤٠ ، ص ٣٠٦
(٣) السابق ص ٣٥٤

وشفاعة بعض أمته لبعض أمته ممن قد أو بقتهم(*) خطاياهم وذنوبهم ، فأدخلوا النار ، ليخرجوا منها بعدما قد عذبوا فيها ، بقدر ذنوبهم وخطاياهم التي لا يغفرها الله لهم ، ولم يتجاوز لهم عنها بتفضله وجوده»(1) .

إن للنبي ﷺ شفاعات متعددة يوم القيامة ، واحدة بعد أخرى .. أولها شفاعته لأمته لىخلصوا من ذلك الموقف الشديد ، وليعجل الله حسابهم ، ثم ما بعدها من الشفاعات إنما هي لاخراج أهل التوحيد من النار بشفاعته ، فرقة بعد أخرى(2) ، ويظل الرسول ﷺ يشفع مرة بعد مرة ، حتى يقول الله للملائكة «اخرجوا لمحمد ﷺ من كان في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان»(3) (ورد بروايات شتى) .

هكذا فإن من قضى الله تعالى اخراجهم من النار من أهل التوحيد بالشفاعة ، يتفاوتون فيما بينهم في البقاء في النار ، فقد يمكث بعضهم في النار حتى يصيرون فيها فحما ، ثم يؤذن بعد ذلك في الشفاعة ، فيجيء بهم ، ويلقون على أنهار الجنة، فيقال : يا أهل الجنة ، أفيضوا عليهم ، فيصب عليهم ماء الحياة ، فينبتون كما تنبت الحبة في السيل ، فيسميهم أهل الجنة «الجهنميين» ، فيسألون الله أن يمحى عنهم ذلك الاسم ، فيمحوه عنهم . ويستند ابن خزيمة في كل هذا — كعادته — على أحاديث نبوية متعددة(4) .

ولكن ثمت أحاديث أخرى صحيحة يحتج بها الخوارج والمعتزلة لتأييد حكمهم على مرتكب الكبيرة بالخلود في النار ، تلك الأحاديث التي تصرح بأن من فعل كذا وكذا من المعاصي حرم الله عليه الجنة ، مثال ذلك قول النبي ﷺ «لا يدخل الجنة منان ، ولا عاق ، ولا مدمن خمر»(5) (رواه النسائي) . يورد ابن خزيمة طائفة من الأحاديث في هذا الصدد ، ثم يتأولها ، ويذكر أنها تفهم على أحد معنيين :

(*) وبق : بفتح الباء وكسرها ، أي هلك .
(1) السابق ، ص ٢٤١ .
(2) السابق ، ص ٢٤٦ .
(3) السابق ، ص ٣٠٤ .
(4) السابق ، ص ٢٧٩ — ٢٨٩ .
(5) السابق ، ص ٣٦٣ وما بعدها .

احدهما : لا يدخل الجنة ، أى بعض الجنان ، إذ أن النبى ﷺ قد أعلم أنها جنان من جنة ، واسم الجنة واقع على كل جنة منها ، وهكذا يكون المراد من قوله « لم يدخل الجنة » معناه : لا يدخل بعض الجنان التى هى أعلى وأشرف وأنبل ، وأكثر نعيما وسرورا وبهجة ، وأوسع . لا أنه أراد : لا يدخل شيئا من تلك الجنان التى هى فى الجنة[1] .

ولكنا نرى أن هذا التأويل بعيد ، فإن أداة التعريف « ال » فى كلمة « الجنة » تدل على الجنس ، أى تشمل كل أنواع الجنان . ولعل أحسن من هذا التأويل ، أن يقال : إن معنى قوله « لا يدخل الجنة » أنه لا يدخلها ابتداء ، بل يعذب بقدر ذنبه ، ثم يدخلها[2] . ومما يجعلنا نرجح هذا التأويل أن العبارة « لم يدخل الجنة » لم تستخدم فيها كلمة « لن » التى تفيد النفى على التأبيد .

وأما المعنى الثانى الذى يقدمه ابن خزيمة ، فهو أن كل وعيد فى الكتاب والسنة لأهل التوحيد ، إنما هو على شريطة ، أى مشروط بإلا أن يشاء الله أن يغفر ويصفح ويتكرم ويتفضل ، فإذا شاء ، فلا يعذب على ارتكاب الخطيئة ، إذ قد أخبر فى محكم كتابه ، أنه قد يشاء أن يغفر ما دون الشرك من الذنوب ، فى قوله تعالى « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء/٤٨) ، ويقول الرسول ﷺ « من حلف على يمين صبرا ليقتطع مال امرىء مسلم ، لقى الله يوم القيامة وهو مجتمع عليه غضبان ، إن شاء عفا عنه ، وإن شاء عاقبه »[3] (رواه الشيخان وغيرهما) .

وهكذا يكون المراد فى المعنى الثانى الذى يذكره ابن خزيمة ، أن من فعل كذا وكذا من المعاصي لا يدخل الجنة إذا حوسب على معاصيه ، ولكن قد يعفو الله عنه ، فيدخلها .

ثانيا — الرد على المرجئة المبتدعة :

لئن كان الخوارج والمعتزلة قد أفرطوا فى التشدد ، حتى زعموا أن من

(١) السابق ، ص ٣٦٧ .

(٢) وهذا تأويل محقق كتاب التوحيد ، ص ٣٦٧ هـ ٢ .

(٣) السابق ، ص ٣٦٨ .

يرتكب كبيرة واحدة ومات قبل توبته عنها كان مصيره الخلود فى النار ، فإنه على النقيض منهم أوغل المرجئة المبتدعة(*) فى التفريط حتى زعموا أن النار حرمت على من قال : لا إله إلا الله — مهما كان سلوكه ، حتى لو جاء بملء الأرض خطايا — واحتجوا بمثل قول الرسول ﷺ « إنى لأعلم كلمة ، لا يقولها عبد حقا من قلبه ، فيموت على ذلك ، إلا حرم على النار : لا إله إلا الله » . ولكن ابن خزيمة يبين أن المقصود بهذا الخبر ، أنه حرم على النار أن تأكله ، لا أنه حرم على النار أن تؤذيه أو تمسه[1] .

وتأويل ابن خزيمة هذا يبدو بعيدا عندنا ، والأقرب أن يكون المراد هنا تحريم الخلود فى النار لمن نطق بالشهادة ، أو لمن قام بحقها ، كما أن تخصيص أهل التوحيد بامتناع النار عن أكلهم على ما يذهب ابن خزيمة أمر لا مبرر له ، إذ أن النار لا تأكل أيضا الكفار ، فلقد صرح القرآن بأنه كلما نضجت جلودهم بدلهم الله جلودا غيرها .

ونواصل مع ابن خزيمة الرد على المرجئة ، فيقول : « ويقين يعلم كل عالم من أهل الإسلام ، أن النبى ﷺ ، لم يرد بهذه الأخبار ، أن من قال : لا إله إلا الله ، أو زاد مع شهادة أن لا إله إلا الله شهادة أن محمدا رسول الله ، ولم يؤمن بأحد من الأنبياء غير محمد ﷺ ، ولا آمن بشىء من كتاب الله ، ولا بجنة ، ولا نار ، ولا بعث ، ولا حساب ، أنه من أهل الجنة ، لا يعذب بالنار »[2] .

ويلزم ابن خزيمة المرجئة الغلاة بتكذيب الأخبار الثابتة المتواترة التى وردت عن النبى ﷺ فى اخراج أهل التوحيد من النار بالشفاعة على ما سبق بيانه ، إذ محال أن يقال : اخرجوا من النار من ليس فيها ! وفى ابطال أخبار النبى ﷺ دروس الدين(*) ، وابطال الإسلام[3] .

(*) ينبغى التمييز بين مرجئة أهل السنة وفى مقدمتهم أبو حنيفة وبين المرجئة المبتدعة ، كما سنبين عند حديثنا عن الماتريدية .

(1) السابق ، ص ٣٢٧ — ٣٢٩ .

(2) السابق ، ص ٣٤٦ .

(*) أى ضياعه وذهابه . يقال : درست الدار إذا ضاعت معالمها .

(3) السابق ، ص ٣٥٥ .

إن من لم يدخل موضعا ، لا يجوز أن يقال عليه أنه يخرج منه ، وقد ورد في الأحاديث الصحيحة المتواترة ، أنه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان ، فإذا استحال أن يخرج من موضع لم يدخل فيه ، ثبت وبان أن يخرج من النار من كان فيها ، وكان في قلبه مثقال ذرة من إيمان[1] .

هل يجتمع المؤمن المذنب مع الكافر في النار ؟

إذا ثبت وصح أن المؤمن المرتكب للكبائر والذنوب يجوز أن يدخل النار ، فيترتب على ذلك سؤال يتعين الإجابة عنه ، وهو : هل يجتمع المؤمن صاحب الذنوب مع الكافر في النار ؟ يقول ابن خزيمة « ومحال أن يكون المؤمن الموحد لله عز وجل قلبه ولسانه ، المطيع لخالقه في أكثر ما فرض الله عليه ، وندبه إليه من أعمال البر غير المفروض عليه ، المنتهي عن أكثر المعاصي ، وإن ارتكب بعض المعاصي والحوبات ، في قسم من كفر بالله ودعا معه آلهة وصاحبة وولدا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، ولم يؤمن أيضا بشيء مما أمر الله بالإيمان به ، ولا أطاع الله في شيء أمره به من الفرائض والنوافل ، ولا انزجر عن معصية نهى الله عنها . محال أن يجتمع هذان في درجة واحدة من النار .. فكيف يجوز أن يتوهم مسلم أن أهل التوحيد يجتمعون في النار — في الدرجة — مع من كان يفترى على الله عز وجل ، فيدعو له شريكا أو شركاء ، فيدعو له صاحبة وولدا ، ويكفر به ، ويشرك ويكفر بكل ما أمر الله عز وجل بالإيمان به ، ويكذب جميع الرسل ، ويترك جميع الفرائض ، ويرتكب جميع المعاصي ، فيعبد النيران ، ويسجد للأصنام والصلبان ...؟ » .

إن الله عز وجل لم يجمع بين جميع الكفار في موضع واحد من النار ، ولا سوى بين عذاب جميعهم ، فقال تعالى « إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار » (النساء/١٤٥) ، وقال « ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » (غافر/٤٦) ، إذن فمن الأولى ألا يجمع الله بين أهل التوحيد والكفار في موضع واحد من النار[2] .

---

(١) السابق ، ص ٣٧١

(٢) السابق ، ص ٣٥٤ — ٣٥٥

الإيمان :

الإيمان عند السلفية قول باللسان ، وتصديق بالقلب ، وعمل بالجوارح ، وهو يزيد وينقص ، ومن ثم يتفاضل الناس فيه ، وزيادة الإيمان التى يتفاضل بها الناس تتوقف على الجانب العملى من الإيمان ، فزيادة الطاعات والعمل الصالح تزيد من الإيمان ، ويتفاضل الناس أيضا فى إيمان القلب .

وكان الجهم بن صفوان (ت . سنة ١٢٨) يرى أن الإيمان مجرد معرفة الله ، وهى معرفة لا تزول إلا بالجحد . قال : « الإيمان لا يتبعض ، أى لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل . قال : لا يتفاضل أهله فيه ، فإيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد ، إذ المعارف لا تتفاضل »[١] . وقد رد علماء السلف على الجهمية[٢] ، وردوا أيضا على الأشعرية[٣] الذين استبعدوا العمل من مفهوم الإيمان .

وانكار تفاضل الناس فى إيمان القلب ، استناداً إلى أن المعارف لا تتفاضل أمر باطل ، إذ الواقع يبين أن الناس يتفاوتون فى المعارف والعلوم . وهذا المعنى هو الذى أراد أن يؤكده ابن خزيمة فى قوله : « إن الناس يتفاضلون فى إيمان القلب ، ضد قول من زعم من غالية المرجئة أن الإيمان لا يكون إلا فى القلب ، خلاف قول من زعم من غير المرجئة أن الناس إنما يتفاضلون فى إيمان الجوارح الذى هو كسب الأبدان ، فإنهم زعموا أنهم متساوون فى إيمان القلب الذى هو التصديق ، وإيمان اللسان الذى هو الاقرار »[٤] .

ويحاول ابن خزيمة أن يصحح المفهوم المنقوص للإيمان لدى بعض الفرق ممن يزعمون أن الإيمان لا يشمل الأركان الثلاثة السابق ذكرها ، استنادا إلى الفهم الخاطىء لبعض الأحاديث النبوية ، مثال ذلك قول الرسول ﷺ : « من قال لا إله إلا الله دخل الجنة » ، فيبين ابن خزيمة أن هذا الحديث إنما روى فى

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٨٨ .

(٢) راجع كتابنا : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى ، ص ١٤٥

(٣) راجع هنا موقف أحد الأشاعرة وهو الباقلانى .

(٤) التوحيد ، ص ٢٩٤ .

فضيلة القول، أن لاإله إلا الله، لأن هذا القول كل الإيمان، ولكن جاز لجاهل أن يتأول شهادة أن لا إله إلا الله على أنها جميع الإيمان بحجة أن قائلها يستوجب الجنة فى الحديث السابق ، جاز أن يدعى جاهل آخر أن جميع الايمان هو المشى فى سبيل الله حتى تغبر قدما الماشى ، ويحتج بقول النبى ﷺ « من اغبرت قدماه فى سبيل الله حرمها الله على النار » (أخرج مثله البخارى ، والترمذى والنسائى) ، أو يدعى جاهل ثالث أن جميع الإيمان عتق رقبة مؤمنة ، أو البكاء من خشية الله ، أو نحو ذلك استنادا إلى الأحاديث الواردة فى فضائل هذه الأعمال وأمثالها ، هذا هو ما ينبغى فهمه من هذه الأحاديث ، « لا أن النبى ﷺ أراد أن كل عمل ذكره ، أعلم أن عامله يستوجب بفعله الجنة ، أو يعاد من النار ، أنه جميع الإيمان »[1] .

---

(١) السابق ، ص ٣٥١ — ٣٥٢ .

الفصل الثانى

الماتريديـــة

أبو منصور محمد الماتريدى

(ت . سنة ٣٣٣ هـ .)

الماتريديـــة

اختلف الباحثون المعاصرون فى حقيقة المذهب الماتريدى فقد ذهب الشيخ محمد زاهد الكوثرى ومن تبعه كالشيخ محمد أبو زهرة إلى أن الماتريدية وسط بين الأشعرية والمعتزلة[١] ، أما الدكتور محمود قاسم فقال عن الماتريدية « وهى فى رأينا أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة »[٢] ، بينما يقول الدكتور إبراهيم مدكور « الماتريدية شعبة من شعب أهل السنة والجماعة ، ظهرت فى الوقت الذى ظهرت فيه الأشعرية »[٣] .

وكذلك يؤكد الدكتور فتح الله خليف انتماء الماتريدية الكامل لمذهب أهل السنة والجماعة ، ويستشهد فى ذلك بما رواه بعض المؤرخين من أمثال طاش كبرى زاده صاحب كتاب مفتاح السعادة ، حيث قال : « أعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة فى علم الكلام رجلان : أحدهما حنفى والآخر شافعى ، أما الحنفى فهو أبو منصور محمد ... الماتريدى ... وأما الآخر الشافعى فهو ... أبو الحسن الأشعرى البصرى » . وكذلك بما جاء فى حاشية شرح العقائد النسفية من أن « المشهور من أهل السنة فى ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأمصار الأشاعرة ... وفى ديار ما وراء النهر الماتريدية »[٤] .

(١) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ، مقدمة الكوثرى ، ص ١٩ نقلا عن د . خليف فى مقدمته ص ١٨ لكتاب الماتريدى : التوحيد .

(٢) ابن رشد مناهج الأدلة ، مقدمة د . قاسم ، ص ١٨ — ١٩ .

(٣) د . مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : ٥٦/٢ .

(٤) الماتريدى : التوحيد ، المقدمة ، ص ٧ — ٨ .

وقد لاحظ الدكتور مدكور[1] أن كثيرا من المؤرخين قد أغفلوا ذكر مؤسس الماتريدية ، فلم يذكره من المعاصرين له الطحاوى (ت . سنة ٣٢١) ، ولا الأشعرى فى « مقالات الاسلاميين » ، كما أهمله من الأشاعرة : ابن خلدون فى مقدمته ، وعبد القاهر البغدادى فى « الفرق بين الفرق » ، كما أهمل ذكره أمام الظاهرية ابن حزم فى كتابه « الفصل » .

ويرجع الدكتور خليف الميل إلى التقليل من شأن الماتريدى ، وتقديم الأشعرى عليه إلى سبب واحد ، وهو أن الماتريدى عاش فى بلاد ما وراء النهر ، بعيدا عن العراق مركز العالم الإسلامى ، فى ذلك الوقت[2] .

ولكن هل هذا العامل الجغرافى وحده يكفي لتبرير اهمال مؤرخى الفرق للماتريدى ؟ وهل حقا كان المؤرخون الإسلاميون يمتنعون عن الكتابة عن أصحاب المذاهب بسبب تباعد البلدان ؟ ألم يكتب ابن حزم الأندلسى — وهو فى أقصى الغرب — عن شخصيات ومذاهب ذاعت فى أقصى الشرق كمذهب براهمة الهند ؟ أفلا يتعين علينا أن نبحث فى مذهب الماتريدى عسى أن نكتشف سببا آخر إلى جانب السبب الثانوى المذكور ؟

أغلب الظن أن الماتريدى لو كان قد نصر حقا المذهب السنى ، والتزم جميع أصوله ، ولم يبتعد عن بعض مبادئه ، لكان قد ظفر بتأييد من جاء بعده من أهل السنة والجماعة ، وذاع صيته بينهم مهما كان موقعه الجغرافى ، كما أنه لو كان معتزليا خالصا لنال أيضا شهرة بسبب نقد أهل السنة له ، إن لم يحظ بالشهرة من رجال الاعتزال .

هل كان الماتريدى صاحب مذهب تلفيقى ؟ لقد علمنا التاريخ أنه فى الغالب لا يفسح مجالا كبيرا لذوى النزعات التلفيقية . ولعل هذه الدراسة للمذهب الماتريدى تسهم فى القاء الضوء على بعض هذه التساؤلات ، وتبين إلى أى حد كان الرجل يدافع عن مذهب أهل السنة والجماعة .

---

(١) د . مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : ٢/٥٦ — ٥٧ .
(٢) الماتريدى : التوحيد ، المقدمة ، ص ١٠ .

الماتريـــدى

حياته ومؤلفاته :

هو الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى ، ولد فى قرية ماتريد أو ماتريت ، احدى قرى سمرقند فى بلاد ما وراء النهر ، ولا يذكر أحد من المؤرخين تاريخ مولده ، ويرجح أنه ولد حوالى سنة ٢٣٨ هـ . ، وعاش ما يقرب من المائة عام ، إذ توفى سنة ٣٣٣ هـ . ، ودفن بسمرقند .

تتلمذ الماتريدى على أئمة علماء عصره من الفقهاء الحنفية . فقرأ عليهم مؤلفات الإمام أبى حنيفة النعمان ، مثل الفقه الأكبر المنسوب إليه ، والرسالة ، والفقه الأبسط ، وكتاب العالم والمتعلم ، والوصية .

أسس مدرسة كلامية فى بلاد ما وراء النهر سميت باسمه ، وتخرج على يديه جيل متصل من أتباعه ، يوضحون مذهبه ، وينقحونه .

وصنف الماتريدى مصنفات عديدة فى الرد على المعتزلة ، والقرامطة ، والروافض ، وله مؤلفات فى الفقه الحنفى ، وفى أصول الفقه ، وفى علم الكلام .

وسوف نعتمد على كتابين من كتب الماتريدى فى عرض مذهبه الكلامى ، أولهما : كتاب التوحيد[1] ، وهو يزيد على أربعمائة صفحة ، ويتسم أسلوبه بالغموض فى كثير من الأحيان ، والثانى كتاب تأويلات أهل السنة[2] ، ويقع فى حوالى سبعمائة صفحة .

---

(١) عرض الدكتور فتح الله خليف لحياة الماتريدى ، ومصنفاته ، وأهم المصادر التى تعرض لسيرته ، وذلك فى مقدمته لكتاب التوحيد للماتريدى

(٢) وهو فى تفسير الفاتحة وسورة البقرة ، وقد حققه تحقيقا طيبا الدكتور محمد مستفيض الرحمن ، ونشر سنة ١٩٨٣

منهجه :

يستهل الماتريدى كتابه التوحيد بلفت الأنظار إلى اختلاف المسلمين فى المذاهب الدينية ، ولكنهم على الرغم من ذلك ، فإنهم متفقين على أمرين : أحدهما : أن الذى عليه كل أحد منهم هو حق ، والذى عليه غيره (من المذاهب الأخرى) باطل . والثانى أن كلا منهم له سلف يقلد .

ويخلص الماتريدى من ذلك إلى « أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لاصابة مثله ضده » ، أى أن التقليد لا يؤتمن الركون إليه ، فمن يتخذ التقليد منهجا يعول عليه ينتهى به إلى عقائد قد تكون مضادة للعقائد التى انتهى إليها مقلد آخر ، إذن فليس التقليد منهجا صحيحا لمعرفة الحقائق اليقينية الموثوق فى صحتها .

والتقليد « ليس فيه سوى كثرة العدد » ، وكثرة عدد المقلدين لا تنهض دليلا على صحة الاعتقاد عند الماتريدى ، اللهم إلا أن يكون لأحد ممن يقولون بأحد الاعتقادات الحجة والبرهان على صحته ، واثبات صدقه[1] .

وهكذا شارك الماتريدى علماء السنة والمعتزلة والزيدية فى حملاتهم على التقليد وذمه ، ودحض مزاعم أصحابه من أمثال الشيعة الإمامية بفرعيها : الاثنى عشرية والإسماعيلية ، وبعض طوائف الصوفية .

ويبحث الماتريدى فى مصادر المعرفة الإنسانية ، ويحددها فى ثلاثة مصادر ، فيقول : « السبيل التى يتوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء : العيان ، والأخبار ، والنظر »[2] . فأما العيان فالمراد به المعرفة الحسية ، وأما الأخبار فهى المعرفة السمعية أو النقل ، وأما النظر فيقصد به المعرفة العقلية البرهانية .

ويختص كل مصدر من هذه المصادر الثلاثة بادراك موضوعاته ، فلا يمكن لأحدها أن يدرك موضوعات مصدر آخر ، فمن أراد أن يدرك مسألة عقلية بالحس فقد أراد محالا « لأنه طلب معرفة ما ليس طريقه الحس بالحس ، فهو

(١) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣ .
(٢) السابق ، ص ٧ .

كمن يريد أن يميز بين الأصوات بالبصر ، وبين الألوان بالسمع ، وكذا كل معروف بحس أحب أن يعقل ذلك بغيره فيقصر عنه عقله ، فمثله ما كان طريق العلم به غير الحواس ، فأراد الوصول إليه بها لم يسعه عقله »[1] .

وتحتل المعرفة الدينية أعلى منزلة ، لأن الدين ضرورى للناس جميعا ، « إذ لابد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليه ، وأصل يلزمهم الفزع إليه »[2] .

إذن ينبغى البحث فى المصادر التى تستمد منها المعرفة الدينية ، وهى تنحصر فى مصدرين من المصادر الثلاثة السابقة . يقول الماتريدى « أصل ما يعرف به الدين ... وجهان : أحدهما السمع والآخر العقل »[3] . هذا هو منهج جمهور أهل السنة : تقديم السمع أو النقل على العقل بخلاف المعتزلة ومن حذا حذوهم كالزيدية الذين يقدمون العقل على النقل .

ويبين الماتريدى أهمية المصدر الأول للعلوم الدينية ، وهو النقل أو الخبر ، فهو المصدر الوحيد للمعرفة الغيبية المتاحة ، وعليه وحده يعول فيما غاب عن الإنسان من علم لا يبلغه بالحس أو العقل ، لذلك « لزم قبول أخبار الرسل ، إذ لا خبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم ... فمن أنكر ذلك ، فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة »[4] .

وأما النظر فلا غنى عنه أيضا ، لقد « قال قوم : ترك النظر أسلم لما لا يأمن الناظر بالظفر بالحق ، ثم فيه فتح باب الحجة على نفسه مما لو امتنع عنه ليأمن العطب » ، ويبرر أعداء النظر موقفهم بأن الفكر أو البحث العقلى يؤدى إلى اشتباه خاطر الرحمن بخاطر الشيطان ، وتعذر التمييز بين الحق والباطل ، « وفى ترك النظر والبحث أمن ذلك » .

ويبطل الماتريدى هذه المزاعم ، فيبين ما فى ترك النظر والبحث من مخاطر ،

(1) السابق ، ص ٣٢ .
(2) السابق ، ص ٤ .
(3) السابق ، ص ٤ .
(4) السابق ، ص ٧ — ٨ .

لأن التعقل ضروري للعقل من حيث هو كذلك ، و« لأن لزوم النظر ليس عقيب نظر تقدمه ، بل عقيب الذى به يقع النظر والبحث ، وهو العقل الذى به يعرف المحاسن والمساوىء ، وبه يعلم فضله على سائر الحيوان ، وبه يعرف ملك تدبير أمر الأنام » ، فلابد من البحث فى الأمور النافعة لاجتلابها ، وكذلك الضار من الأشياء لدفعها . فيلزم النظر فى الأمرين جميعا .

وينبغى أن يعلم من أنكر النظر العقلى أن الذى سول له ترك النظر هو خاطر الشيطان ، إذ ذلك عمله ليصده عن جنى ثمار التعقل ، ذلك أن استعمال العقل بالفكر يشغل المرء عن شهوات النفس ، ومن هنا يبين الماتريدى أن الدعوة إلى ترك النظر إنما هى صنيع الشيطان .

إن النظر يفضى بصاحبه إلى معرفة البارى ، وأنه تعالى سوف يجزيه بالاحسان خيرا ، ويعاقبه بالاساءة ، فبالنظر يجتنب الإنسان ما يسخطه تعالى ، ويقبل على ما يرضيه ، فيسعد ، وينال شرف الدارين .

ولا يجوز أن يقال إن الله يأمر العبد بما لا يفهم ، فما من شيء يأمر الله به ، إلا وقد جعل تعالى لفهم ذلك سبيلا ، ولكن جهات الأصول مختلفة ، فتعلم إما بالنظر والفكر ، وإما بخطاب السمع[1] .

هكذا يرسم الماتريدى معالم منهجه فى بحث موضوعات العقيدة ، وهو لا يخرج من هذه الجهة عن منهاج أهل السنة والجماعة ، ولكن عند التطبيق فالأمر يختلف ، تارة نجده يلتزم بهذا المنهج ، فيمتنع عن الخوض فى المسائل التوقيفية ، وتارة أخرى نراه يقحم العقل فيما يمسك عنه أهل السنة ، تارة يكتفى بالتفسير ، وطورا يخوض فى التأويل .

ولكن ما الفرق بين التفسير والتأويل ؟ يستهل أبو منصور الماتريدى كتابه تأويلات أهل السنة بالاجابة عن هذا السؤال ، فيذهب إلى أن « التفسير للصحابة رضى الله تعالى عنهم ، والتأويل للفقهاء » ، ومعنى ذلك أن الصحابة شهدوا وعلموا الأمر الذى نزل فيه القرآن ، ومنه قيل : « من فسر القرآن

---

(1) السابق ، ص ١٣٥ — ١٣٧ .

برأيه فليتبوأ مقعده من النار » (أخرجه ابن جرير الطبرى فى تفسيره عن ابن عباس) ، لأنه فيما فسر يشهد على الله به .

وأما التأويل فهو بيان منتهى الأمر ، مأخوذ من آل يؤول ، أى يرجع ، وهو توجيه الكلام إلى ما يتوجه إليه ، ولا يقع التشديد فى التأويل مثل ما يقع فى التفسير ، إذ ليس فى التأويل الشهادة على الله لأن المتأول لا يقول : أراد الله به كذا ، ولكنه يقول : يتوجه هذا إلى كذا وكذا من الوجوه ، « فالتفسير ذو وجه واحد ، والتأويل ذو وجوه »[1] .

الإلهيــــات

أدلة وجود الله

سلك الماتريدى فى البرهنة على وجود البارى مسلك معظم المتكلمين — على اختلاف فرقهم — وكذلك الكندى أول فلاسفة الإسلام ، فقد أثبتوا حدوث العالم توطئة لاثبات وجود البارى . يقول الماتريدى « من أنكر الصانع فيتكلم أولا معه فى حدث العالم ، وحاجته إلى محدث ، فإذا ثبت حدث العالم ، فحينئذ يتكلم فى اثبات الصانع ووحدانيته »[2] .

واثبات حدوث العالم ، إنما يتم — لدى الماتريدى — من خلال مصادر المعرفة الثلاثة ، وهى عنده — كما عرفنا — الخبر ، والحس ، والاستدلال العقلى .

أولا — طريق الخبر :

حمل الدكتور محمود قاسم — رحمه الله — حملة شديدة على الماتريدى ، وبخاصة فى برهنته على وجود الله ، بدليل أطلق الدكتور قاسم عليه اسم « دليل الأشياء الحية وغير الحية » ، وقد صاغ الدكتور قاسم دليل الماتريدى الصياغة المنطقية الآتية :

(١) تأويلات أهل السنة ، ص ٥ — ٦

(٢) الماتريدى تأويلات أهل السنة ، ص ٥٩٢

* الأحياء جميعها حادثة .
* الأحياء تستخدم الأشياء غير الحية .
* النتيجة : جميع الأشياء غير الحية حادثة .

وأعترض الدكتور قاسم على هذه النتيجة ، ويبين أننا هنا أمام قياس من الشكل الثالث ، لذلك فإن النتيجة الصحيحة هي :

* بعض الحادث يستخدم الأشياء غير الحية .

ويتساءل : فأى صلة إذن بين هذه النتيجة ، وبين اثبات حدوث العالم فى جميع أجزائه الحية وغير الحية ؟[1] .

ولكن الماتريدى لم يسلك البتة هذا المسلك ، ولم يجعل من القضية « جميع الأشياء حادثة » نتيجة لقياس منطقى ، وإنما أعلن فى صراحة تامة ، وفى وضوح لا لبس فيه ، أن هذا الدليل خبرى ، أى نقلى قرآنى يستند إلى ما أخبر الله تعالى فى كتابه الكريم ، أنه عز وجل خالق كل شيء[2] — يستوى فى ذلك الحى وغير الحى — وأنه تعالى بديع السموات والأرض[3] ، ومفهوم الخلق والابداع عند الماتريدى هو مفهوم جمهور المسلمين ، أعنى الايجاد من العدم .

وليس أحد من الأحياء ادعى لنفسه القدم ، أو أشار إلى معنى يدل على قدمه ، بل لو أخبر أحد بذلك لعرف كذبه بالضرورة ، لذلك لزم القول بحدوث الأحياء .

أما الأموات — أى الجماد — فهم تحت تدبير الأحياء ، فهم أحق بالحدث[4] ، ومن الواضح أن الماتريدى يلفت الأنظار إلى ما ورد فى كثير من الآيات القرآنية من تسخير ما فى السموات والأرض من أجل البشر ، فإذا اتصف البشر وسائر الأحياء بالحدوث ، فمن الأولى أن يوصف بالحدوث جميع ما أخبر الله بأنه تعالى سخره للإنسان .

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ، مقدمة المحقق د . قاسم ، ص ١٩ — ٢٠
(٢) راجع سورة الزمر/٦٢ .
(٣) راجع سورة البقرة/١١٧ ، سورة الأنعام/١٠١
(٤) الماتريدى : التوحيد ، ص ١٠

ثانيا — علم الحس :

تدل المعرفة الحسية — كما يبين — الماتريدى على ما يأتى :

١ — « إن كل عين من الأعيان يحس محاطا بالضرورة مبنيا(*) بالحاجة . والقدم هو شرط الغنا » ، أى أن ماهو قديم إنما يشترط فيه الاستغناء عما سواه ، وعدم حاجته إلى غيره ، أو اضطراره إلى الغير ، ولكن المعرفة الحسية تدل على أن الضرورة والحاجة يحوجان كل عين إلى غيره ، ونعلم بالحس أن الأعيان تفسد ، وأنها عاجزة عن اصلاح ما فسد منها ، واصلاحها يفتقر إلى غيرها ، وإذا ثبت افتقارها إلى الغير ، لزم الحدث ، « إذ القدم يمنع الكون بغيره(**) »(١) .

٢ — « إن كل محسوس لا يخلو من اجتماع طبائع مختلفة ومتضادة ، مما حقها التنافر والتباعد لأنفسها ، (فإذا ثبت ذلك)(***)، ثبت اجتماعها بغيرها ، وفى ذلك حدثه »(٢) . وهذا الدليل يرجع إلى الإمام الشافعى فيما يذكر أحد علماء الشافعية ، أعنى أبا بكر أحمد بن الحسين البيهقى (ت . سنة ٤٥٨ هـ .) بعد أن شرح الدليل على النحو التالى :

« إنا رأينا أشياء متضادة ، من شأنها التنافر والتباين والتفاسد ، مجموعة فى بدن الإنسان وأبدان سائر الحيوان ، وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فقلنا : إن جامعا جمعها ، وقهرها على الاجتماع ، وأقامها بلطفه ، ولولا ذلك لتنافرت ولتفاسدت ، ولو جاز أن تجتمع المتضادات المتنافرات ، وتتقاوم من غير جامع يجمعها ، لجاز أن يجتمع الماء والنار ويتقاوما مع ذاتهما ، من غير جامع يجمعهما ، ومقيم يقيمهما ، وهذا محال لا يتوهم ، فثبت أن اجتماعها إنما كان بجامع قهرها على الاجتماع والالتئام ، وهو الله الواحد القهار .

(*) كذا فى المطبوع ، ويقول المحقق : إنها غير منقوطة فى الأصل المخطوط .

(**) فى المطبوع : لغيره ، ولعل الصواب ما أثبتنا .

(١) التوحيد ، ص ١١ — ١٢ ، وكذلك ص ٢٩ .

(***) ما بين القوسين غير موجود فى المطبوع ، والاضافة يقتضيها السياق .

(٢) التوحيد ، ص ١٢ ، وكذلك ص ٢٩ .

وقد حكى عن الشافعى رحمه الله — أنه احتج بقريب من هذا المعنى حين سأله المريسى (ت . سنة ٢١٨ أو ٢١٩) عن دلائل التوحيد فى مجلس الرشيد »[1] .

٣ — إن الحس يدل على أن العالم مركب ، وليس بسيطا . « إن العالم ذو أجزاء وأبعاض » ، وتدلنا الملاحظة الحسية أيضا على أن أكثر هذه الأجزاء أو الأبعاض « حادث بعد أن لم يكن »[2] . بقى سؤال لم يطرحه الماتريدى ، ولكن لسان حاله يود أن يقول : من ذا الذى ركب العالم من أجزاء وأبعاض ؟ أليس هو الله تعالى ؟

٤ — يلفت الماتريدى الأنظار مرة أخرى إلى فكرة الأضداد ، وأن العالم مركب من مجموعة هائلة من الأضداد ، فإن « منه طيب وخبيث ، وصغير وكبير ، وحسن وقبيح ، ونور وظلمة ، وهذه آيات التغير والزوال ، وفى التغير والزوال فناء وهلاك ... وما احتمل الفناء ، لم يجز كونه بنفسه »[3] . وإنما افتقر إلى من أحدثه من العدم .

ثالثا — طريق النظر أو الاستدلال :

يثبت الماتريدى حدوث العالم ومن ثم افتقاره إلى المحدث ، بأدلة نظرية عقلية كثيرة ، بعضها لا يعدو أن يكون تكرارا لبعض ، وإن اختلفت الصيغ ، ومن هذه الأدلة ما يأتى :

١ — دليل حدوث الأعراض :

وهو دليل مألوف لدى المتكلمين على اختلافهم ، ويستند إلى فكرة مؤداها أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض ، والأعراض هى الصفات التى تعرض وتزول ، فلا تبقى ثابتة بحال ، فلا يخلو الجسم من أعراض كالحركة والسكون ، والاجتماع والتفرق ، والزيادة والنقصان . والأعراض حادثة ،

---

(١) البيهقى : الاعتقاد فى مذهب السلف ، ص ١٢ — ١٣ .
(٢) التوحيد ، ص ١٢ .
(٣) نفس المصدر والصفحة .

لأنها متعاقبة ، فلا يجوز اجتماع الضدين ، وإذا ثبت التعاقب ، فقد ثبت الحدث ، « ومعنى الحدث هو الكون بعد أن لم يكن » ، لأن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، « فإن كان ذلك ثبت أن هذا العالم حادث ، وبطل قول من ينكر الحدوث »[1] .

ويحاول الماتريدى أن يصبغ هذا الدليل بصبغة إسلامية قرآنية ، إلا أن صبغته سطحية ، فيذهب إلى أن لفظ الأعراض « أقرب إلى الأسماء الإسلامية » ، فقد ورد فى كتاب الله تسمية العرض ، كقوله تعالى « تريدون عرض الدنيا » (الأنفال/٦٧) وقوله « لو كان عرضا قريبا »[2] (التوبة/٤٢) . ولكن هل حقا هذا الدليل ينبثق من قلب العقيدة الإسلامية ؟

لقد أعلن ابن رشد الفيلسوف الأندلسى المعروف أن هذه الطريقة فى اثبات وجود الله عن طريق اثبات حدوث الأعراض ، إنما هى طريقة ليست تصلح لا للعلماء ، ولا للجمهور ، فأما أنها غير صالحة للعلماء ، فلما تثيره من اعتراضات كثيرة[3] ، ليس فى قوة صناعة (أى علم) الكلام تخليص الحق منها . وأما أنها لا تصلح للجمهور ، فلأنها تفتقر إلى « البراهين البسيطة التى كلف الله بها الجميع من عباده الايمان بها ، فقد تبين لك من هذا ، أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ، ولا شرعية »[4] .

ويردد ابن تيميه اعتراضات ابن رشد على دليل حدوث الأعراض ، فيصف شيخنا السلفى هذا الدليل بأنه مبتدع فى الشرع ، وباطل فى العقل[5] ، أما أن هذه الطريقة لاثبات الله ليست طريقة شرعية ، فلأن أحدا من الرسل أو أتباعهم لم يدع الناس إلى الاقرار بالخالق بهذه الطريقة ، وأما أنها ليست طريقة برهانية ، فلأنها طويلة ، ومقدماتها فيها تفصيل وتقسيم دون مبرر ، فضلا عن أن من اعتمد عليها ، التزم بلوازمها الباطلة[6] .

(١) السابق ، ص ١٣ .
(٢) السابق ، ص ١٧ .
(٣) راجع هذه الاعتراضات لدى ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٣٧ — ١٤٣ وكذلك د . عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، ص ٥٣ وما بعدها .
(٤) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٤٣ .
(٥) ابن تيميه : معارج الوصول — مجموع رسائل ط . المطبعة الحسينية ، ١٣٢٣ هـ ، ص ٤
(٣) ابن تيميه : فى أصول الدين ، ص ١٤ — ١٥ ، الصفدية : ١/٢٧٤ — ٢٧٥ .

٢ — الدليل الكونى (الكوزمولوجى) :

يقوم هذا الدليل عند الفلاسفة والمتكلمين على فكرة العلة الفاعلة ، وفحواه أن هذا العالم مصنوع ، فلابد له من صانع ، فإنا « لا نعلم كتابة بلا كاتب ، ولا تفرقا إلا بمفرق »[١] ، والنظر فى « أمر البناء والكتابة والسفن ، (يدل على أنه) لا يجوز كونها إلا بفاعل موجد ، فمثله ما نحن فيه »[٢] ، أى أن عالمنا بالمثل يفتقر إلى فاعل هو الله تعالى ، إذ أن اثبات حدوث العالم ، ثم انكار فاعله ، يعنى أن العالم قد أحدثه العدم ، فكيف يعقل كون العالم بالمعدوم الفانى ؟

والناظر فى النص السابق تستوقفه لفظة « السفن » ، فإذا أمعن النظر فى كتاب التوحيد ، تبين له أن الماتريدى يكرر اللفظة السابقة أو صيغتها فى المفرد « السفينة »[٣] ، والمعنى الظاهر معروف ، وهو أن السفينة لا تصير على ما هى عليه بذاتها ، فلابد من صانع ، ولكن لماذا ضرب الماتريدى مثلا بالسفينة بالذات ؟ ولماذا كرر اللفظ ؟

من المعلوم أن الماتريدى من كبار علماء الحنفية ، فإذا رجعنا إلى الإمام أبى حنيفة وما روى عنه ، عرفنا سر اللفظ ، فقد ورد « عن أبى حنيفة — رحمه الله تعالى — أن بعض الزنادقة سألوه عن وجود البارى تعالى ، فقال لهم : دعونى ! فإنى مفكر فى أمر قد أخبرت عنه ، ذكروا لى أن سفينة فى البحر موقرة ، فيها أنواع من المتاجر ، وليس بها أحد يحرسها ولا يسوقها وهى مع ذلك تذهب وتجىء ، وتسير بنفسها ، وتخترق الأمواج العظام حتى تخلص منها ، وتسير حيث شاءت بنفسها ، من غير أن يسوقها أحد ! فقالوا هذا شىء لا يقوله عاقل . فقال : ويحكم !! هذه الموجودات بما فيها من العالم العلوى والسفلى ، وما اشتملت عليه من الأشياء المحكمة ، ليس لها صانع ؟ فبهت القوم ، ورجعوا إلى الحق ، وأسلموا على يديه »[٤] .

(١) الماتريدى : التوحيد ، ص ١٥ وكذلك ص ٢٩ .
(٢) السابق ، ص ١٨ .
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) حافظ بن أحمد حكمى : معارج القبول ، ص ٣٩ .

على أية حال فنحن بصدد دليل على وجود البارى لا يقتصر على الأحناف وحدهم ، بل يشاركهم فيه أغلب علماء أهل السنة ، لأنه دليل قرآنى وفطرى فى آن واحد ، على ما يبين ابن تيميه ، فأما أن الدليل قرآنى فيتبين من مثل قوله تعالى « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون » (الطور/٣٥) ، فهذه الآية فيها تقسيم حاصر ، فمن ناحية نجد التساؤل : أخلقوا من غير خالق خلقهم ؟ وهذا ممتنع فى بداية العقول ، إذ أن لكل معلول علة ، ومن ناحية أخرى نجد التساؤل الثانى : أم هم خلقوا أنفسهم ؟ وهذا أشد امتناعا ، فعلم أن لهم خالقا خلقهم .

وأما أن الدليل فطرى ، فيتضح من ملاحظة أن الله تعالى ذكره بصيغة استفهام الانكار ، ليبين أن هذه القضية التى استدل عليها ، إنما هى فطرية بدهية مستقرة فى النفوس[١] .

وقد يعترض القائلون بقدم العالم على هذا الدليل ، ويبررون مذهبهم بأن سلسلة العلل والمعلولات غير متناهية ، وأنه ليس ثمت ما يضطرنا إلى التوقف عند علة أولى ، ومن ثم ينكرون حدوث العالم ، ويتخذون هذه الحجة ذريعة لجحد الصانع ، وانكار الفاعل . ويبدد الماتريدى هذه الشبهة ، وبدحض حجة أصحابها ، فيقول : « إن الشيء إذا لم يكن إلا بغير يتقدمه — وذلك شرط كل الأغيار — فيبطل كون الجميع » ، أى لا مناص من التوقف عند علة أخيرة ، ويضرب الماتريدى لذلك مثلا بمن يقول لآخر : « لا تأكل شيئا حتى تأكل غيره — وكذا كل غير فيه ذلك الشرط — فبقى أبدا غير آكل » ، أو نسوق مثلا آخر[٢] ، فإذا قال رجل لرجل : « لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها ، فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا » ، ويخلص الماتريدى مما تقدم إلى « أنه إذا لم يجعل له (أى للعالم) ابتداء ، منه يبدأ ، لا يجوز وجود شيء منه بتة »[٣] .

(١) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ، د . عبد الفتاح فؤاد : ابن تيميه ، ص ١٢٤ — ١٢٥ .
(٢) هذا المثال لم يذكره الماتريدى ، بل أورده ابن رشد وهو بصدد مناقشة أدلة المتكلمين فى كتابه مناهج الأدلة ، ص ١٤٢ .
(٣) التوحيد ، ص ١٤ .

٣ ـ الدليل الغائي :

يشترك هذا الدليل مع سابقه في قيام كل منهما على فكرة العلية ، ولكن العلل أنواع ، فهي عند أرسطوطاليس أربع : مادية وصورية وفاعلة وغائية ، وقد رأينا الدليل السابق يستند إلى العلة الفاعلة ، ولكن هذا الدليل يقوم على العلة الغائية ، فيبين الماتريدي أن العالم لا يشاهد منه شيء إلا « فيه حكمة عجيبة ، ودلالة بديعة ، مما يعجز الحكماء عن ادراك مائيته وكيفية خروجه على ما خرج ، وعلم كل أحد منهم بقصور ـــ على ما عنده من الحكمة والعلم ـــ عن ادراك كنه ذلك ، فهذه الضرورة وغيرها دلالة حكمة مبدعها وخالقها »[1] ، فلابد من عليم بنشوء هذا العالم ، قدير عليه ، ومن المحال أن يوجد مثله عاجز أو جاهل[2] .

٤ ـ دليل وجود الشر :

يبطل الماتريدي الزعم بأن العالم كان بنفسه ، إذ لو كان كذلك ، لجاز أن يجعل كل شيء لنفسه على أحسن الأحوال والصفات وخيرها ، فتبطل بذلك الشرور والقبائح ، فدل وجود تلك الشرور والقبائح على كون العالم بغيره[3] ، أي بخالقه عز وجل .

ويقول الدكتور خليف في مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي « ومن الغريب أن يختار الماتريدي فكرة الشر ، ليبني عليها برهانا على وجود الله . لقد تعودنا أن نجد الفلاسفة تفضل أفكارا سامية تتخذها أساسا للبرهنة على وجود الله »[4] . ولكنا لا نرى في ذلك غرابة ، بل الغرابة في مطالبة الماتريدي بأن يحذو حذو الفلاسفة ومن وافقهم كالمعتزلة والزيدية في نفي صدور الشرور والقبائح عن الله تعالى ، والحق أن موقف الماتريدي هنا متسق تماما مع مذهب جمهور أهل السنة الذين يعتقدون أن الله خالق كل شيء ، خيرا كان أم شرا وأنه من المحال أن يقع في ملكه شيء لا يريده .

(١) السابق ، ص ١٨ .
(٢) السابق ، ص ١٩ ، ص ٦٢ .
(٣) السابق ، ص ١٧ .
(٤) السابق ، المقدمة ص ٢٤ .

٥ ـــ دليل التغير أو اختلاف الأحوال :

ويبطل الماتريدى ما قد يدعيه منكرو وجود الله تعالى ، من أن العالم قد أوجد ذاته بطريقة تلقائية ، وأنه قد أوجد نفسه ضربة واحدة ، ذلك « أنه لو جاز أن يكون العالم يبدأ من قبل نفسه بمرة ، لجائز أن يذهب كله بمرة ، فإذاً لم يكن (كذلك)[*] ، بل كان على الاختلاف » ، أى أن هذا العالم لم يحدث فجأة على صورة واحدة ثابتة ، وإنما تجرى عليه المتغيرات ، ويستحيل من حال إلى حال . ويلفت الماتريدى الأنظار إلى ضرورة البحث عن علة التغير المستمر ، أو الاستحالة الدائمة ، أو الصيرورة التى هى من سمات عالمنا ، ذلك أن هذا البحث يفضى إلى الاقرار بالمطلوب ، وهو اثبات وجود الله الذى خلق عالمنا على أطوار ، « حتى لم يكن تختلف عليه الأحوال إلا بالأغيار ، نحو حى يموت ، ومتفرق يجتمع ، وصغير يكبر ، وخبيث يطيب ، أبدا يتغير بأغيار تحدث ، فعلى ذلك جملته (أى العالم فى مجموعه) ، لا يحتمل أن يكون لا بغيره ، ولو جاز ذا ، لجاز أن تتغير ألوان الثوب بنفسه لا بأصباغ »[١] .

الوحدانيـــة

معنى الوحدانية :

المراد بالوحدانية ، أن الاله الذى يستحق الألوهية والعبادة ، ليس واحدا من جهة العدد كالخلق ذى العدد والأشكال ، بل واحد بذاته وبجلاله وعظمته وارتفاعه وتوحده عن شبه الخلق وجميع معايبهم . يقال : فلان واحد زمانه . يراد لارتفاع أمره ، وعلو مرتبته ، لا بحيث العدد ، إذ بحيث العدد مثله كثير[٢] .

البرهنة على الوحدانية :

يعرض الماتريدى لطائفة من الأدلة على أن محدث العالم واحد لا أكثر ، وأهم هذه الأدلة هى ما يأتى :

(*) غير موجودة فى المطبوع ، وآثرنا وضعها للتوضيح .

(١) التوحيد ، ص ١٨ .

(٢) تأويلات أهل السنة ، ص ٣٠٥ ـــ ٣٠٦ .

١ — الدليل السمعى أو النقلى :

يقول الماتريدى : « فأما السمع ، فهو اتفاق القول — على اختلافهم — على الواحد »[١] . ومن المعلوم أن اثبات الوحدانية فى آيات القرآن الكريم كثيرة وواضحة ، فهى الموضوع الذى اقتصرت عليه سورة تعدل ثلث القرآن ، وهى سورة الاخلاص ، كما ورد فى مثل قوله تعالى « والهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم » (البقرة/١٦٣) ، كما أن التوحيد هو أساس العقيدة التى جاءت بها الأنبياء والرسل منذ آدم عليه السلام حتى نبينا محمد ﷺ ، واثبات ربوبية الواحد الحق مصدره الفطرة فيما يعتقد جمهور أهل السنة .

٢ — الدليل اللغوى :

حقا إن الواحد اسم لابتداء العدد ، ولكن الماتريدى يضيف إلى هذا المعنى معان زائدة ، فهو اسم للعظمة والسلطان والرفعة والفضل ، كما يقال : فلان واحد الزمان ، ومنقطع القرين فى الرفعة والفضل والجلال ، وما جاوز ذلك لا يحتمل غير العدد[٢] . أى أن وصف الله تعالى بصفات العظمة والكمال يقتضى وصفه بأنه واحد .

٣ — دليل المتناهى واللامتناهى :

لو افترضنا جدلا أن هنالك أكثر من إله واحد ، لجاز أن يطرد عددهم فى الزيادة إلى مالا نهاية له من الآلهة ، لأن الأعداد لا نهاية لها من حيث العدد ، وفى تحقيق ما يعد ، يخرج عن النهاية العدد ، فما من عدد يشار إليه إلا وأمكن أن يزاد عليه[٣] ، أى أن افتراض تعدد الآلهة يفتح الباب أمام زيادة عددهم إلى غير نهاية ، فليس ثمت ما يلزم التوقف عند عدد معين من الآلهة .

---

(١) السابق ، ص ١٩ .
(٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) نفس المصدر والصفحة .

٤ — دليل عدم العلم :

يمتنع تعدد الآلهة لأنه لو جاز وجود اله أو آلهة مع الله تعالى لجاءتنا كتبهم ورسلهم ودلائل ربوبيتهم ، فلما لم نعلم ذلك إلا لواحد ، علمنا أنه لا إله غيره . يقول الماتريدى : « فإنه لم يذكر عن غير الاله الذى يعرفه أهل التوحيد دعوى الإلهية ، والاشارة إلى أثر فعل منه يدل على ربوبيته ، ولا وجد فى شيء معنى أمكن اخراجه عن حمله ، ولا بعث رسلا بالآيات التى تقهر العقول ، ويبهر لها ، فتثبت أن القول بذل (أى بوجود أكثر من إله) خيال ووسواس »[1] .

وقد أخذ بهذا الدليل بعض المتكلمين ، ومنهم الامام الزيدى أحمد ابن سليمان[2] (ت . سنة ٥٦٦ هـ .) غير أن هذا الدليل ضعيف لا يثبت أمام النقد ، إذ أن عدم العلم لا يفيد علما بالعدم ، فجهلنا بتاريخ أمة من الأمم السابقة ، وعدم وصول معلومات عنها إلينا لا يدل على عدم وجودها ، وقد قال تعالى للنبى ﷺ «ولقدأرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك » (غافر/٧٨) ، وفى هذا تحذير من عدم الاعتراف بوجود الرسل الذين لم ترد إلينا قصصهم وأخبارهم ، فعدم علمنا بهم لا يدل على عدم وجودهم ، وهكذا ينهار هذا الدليل .

٥ — دليل ابلاغ الرسل بالوحدانية :

لو كان مع الله تعالى شركاء لمنعوا الرسل من اظهار الآيات الدالة على الوحدانية ، إذ أن فى تلك الآيات أبطال ربوبيتهم ، وانكار لألوهيتهم ، وتعلم أن الرسل لم يمنعوا من ابلاغ رسالاتهم المتضمنة توحيد الله تعالى ، فثبت أن ذلك التوحيد إنما سلم للرسل ، وانتفت معوقاته ، لأنه ليس ثمت غير الاله الواحد الحق القهار[3] .

---

(١) السابق ، ص ٢٠ .
(٢) راجع كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٥٥ — ٥٦ .
(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٠ .

٦ — دليل التمانع :

هذا الدليل مألوف لدى كثير من المدارس الكلامية كالأشعرية والمعتزلة والزيدية[1] ، وهو دليل قرآني كما سيتبين لنا الآن . ويتلخص هذا الدليل عند الماتريدى فى أن افتراض وجود الهين مختلفين يؤدى إلى أحد الاحتمالين الآتيين :

فإما أن تنفذ مشيئة كل منهما ، وفى ذلك فساد العالم ، فإذا أراد أحدهما اثبات شيء ما ، أراد الآخر نفيه ، وما يريد أحدهما ايجاده ، يريد الآخر اعدامه ، وفى ذلك تناقض واضطراب ، فدل ما فى العالم من مدبر واتساق على أن محدثه واحد ، وهو الله المتوحد بالألهية ، والمتفرد بالربوبية . فضلا عن أن افتراض تعدد الآلهة يؤدى إلى أن يحرص كل منهم على تجهيل الآخرين ، وفى ذلك زوال الربوبية ، وفساد العالم ، وهذا تأويل قوله تعالى « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا » (الاسراء/٤٢) وقوله « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » (الأنبياء/٢٢) .

وإما أن تنفذ مشيئة أحدهما وتكون له القدرة دون الآخر ، وفى هذه الحالة يكون أولهما هو الرب وحده ، والآخر مربوب[2] .

وقد وجه ابن رشد نقدا لهذا الدليل ، فقال « ووجه الضعف فى هذا الدليل أنه كما يجوز فى العقل أن يختلفا (الالهان) قياسا على المريدين فى الشاهد ، يجوز أن يتفقا ، وهو أليق بالآلهة من الخلاف »[3] . ويؤيد الدكتور محمود قاسم إعتراض ابن رشد ، فيذكر أن هذا الدليل ليس منطقيا ، إذ يمكن القول : أليس من الممكن أن يتفق الالهان بدلا من أن يختلفا ؟ فإنا نرى أنه يحدث فى كثير من الأحيان أن يتفق شخصان على صنع شيء واحد[4] .

ولكن هذا الاعتراض الرشدى يمكن دفعه بالإجابة عن السؤال التالى : إذا افترضنا وجود الهين متفقين ، فهل الاتفاق بينهما جزئى أم كلى ؟ إن كان الأول

(١) راجع كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٥٦ — ٥٧ .
(٢) التوحيد ، ص ٢٠ — ٢١ ، تأويلات أهل السنة ، ص ٣٠٦ .
(٣) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٥٧ .
(٤) السابق ، مقدمة د . قاسم ، ص ٣٢ .

فثمت اختلاف بينهما وصح دليل التمانع ، وإن كان الثانى أى إن كان الاتفاق بينهما كليا تاما ، لزم تطابقهما فى الارادة ، والعلم والقدرة وسائر الصفات ، ومن ثم بطل افتراض أنهما اثنان ، لأن الثنائية تقتضى الاختلاف والتمايز بالضرورة فى بعض الجوانب وإن كان الاتفاق فى جوانب أخرى .

وبعد أن اثبت الماتريدى وجود الله تعالى ووحدانيته أوقف فصلا دحض فيه أقوال من يدعى قدم العالم[1] ، لأن أدلة الماتريدى على وجود البارى — كما رأينا — كانت تقوم على فكرة حدوث العالم ، وفند فى هذا الفصل دعاوى منكرى التوحيد من أصحاب المذاهب الاثنينية وغيرهم .

الصفات الإلهية

نفى التشبيه والتجسيم :

إذا ثبت القول بوحدانية الله تعالى ، لزم القول بتعاليه عن الأشباه والأضداد ، لأن فى التشابه نفى وحدانيته ، فالله تعالى واحد لا شبيه له ، دائم قائم ، لا ضد له ، ولا ند ، وهذا تأويل قوله تعالى « ليس كمثله شيء » (الشورى/١١) ، فالوحدانية إذن هى عند الماتريدى الدليل على نفى الشبيه أو المثل عن الله عز وجل ، ذلك أن كل ذى مثل واقع تحت العدد ، فيكون أقله اثنين . هذا هو رد الماتريدى على تعنت المشبهة[2] .

وغير جائز أيضا التجسيم أى اطلاق لفظ الجسم على الله ، إذ لا دليل سمعى يبيح ذلك ، فالجسم ليس من أسمائه تعالى ، وكذلك لا دليل عقلى يسمح باطلاق لفظ الجسم عليه سبحانه ، لأن الجسم اسم لذى الأبعاد الثلاثة ، وما يحتمل التجزئة والتبعيض واللون والطعم ونحو ذلك[3] .

نفى التعطيل :

ولكن نفى التشبيه والتجسيم عن الله لا يعنى تعطيل صفاته الخبرية وانكارها

(١) التوحيد ، ص ٣٠ — ٣٧ .
(٢) السابق ، ص ٢٣ .
(٣) السابق ، ص ٣٨ — ٣٩ .

على نحو ما يذهب المعطلة[*] ، بل ينبغى اثبات الأسماء والصفات ، « وكل مثبت (لها) معناه فى التحقيق نفى التعطيل »[1] . ويقول الماتريدى « الوصف لله بأنه قادر حى كريم جواد ، والتسمية بها حق من السمع والعقل جميعا » ، فأما السمع فيقتضى أن يسمي الله بما سمى به نفسه ، وأن يوصف بما وصف به نفسه ، على ما جاء به القرآن وسائر كتب الله ، وما ذكره الرسل .

وأما العقل فهو أيضا يوجب ذلك ، لأن الفعل الالهى فعل اختيارى ، إذ لا يكون فعل الله بالطبع ، لأن ما كان وقوع الشىء بالطبع ، فهو تحت قهر آخر ، وما هكذا تكون الأمور الإلهية ، فخلق العالم بأسره إنما كان باختياره تعالى ، فإذا ثبت الاختيار ، ثبت له القدرة على الخلق ، والارادة لكون العالم على ما هو عليه ، لأن من لا قدرة له يخرج الذى يكون منه مضطربا فاسدا ، وأفعال الله متسقة لا اضطراب فيها ولا فساد ، وتواصل الفعل الالهى ، وتتابعه محكما متقنا هو الدليل على أن فعله كان على علم ، أى يجب أنه نصفه تعالى بأنه عالم ، يعلم كيفية كل شىء وحاجته وما به القوام والمعاش[2] .

وهكذا يعول الماتريدى على النظر العقلى فيستنبط صفات القدرة والارادة والعلم ، « وعلى ذلك السمع والبصر والكرم والجود (وغيرها) ، إنه موصوف بها فى الأزل »[3] ، يثبت الماتريدى لله تعالى هذه الصفات ، بعد أن بين أن النقل يؤيد العقل فى مسألة الصفات وسائر مسائل العقيدة .

صلة الذات بالصفات :

أثار المتكلمون مشكلة البحث فى الصلة بين الذات الإلهية وصفاتها ، فأنكر المعتزلة القول بأن الصفات هى غير الذات ، لأن ذلك يفضى إلى القول بتعدد القدماء ، وهو مخالف للتوحيد ، ومشابه لعقيدة النصارى فى الأقانيم الثلاثة ، فذهب المعتزلة إلى أن الصفات هى هو ، أى أن الصفات الثلاث التى أثبتوها ،

(*) المعطلة درجات أكثرها غلوا وتطرفا الإسماعيلية .
(1) السابق ، ص ٤٢ .
(2) السابق ، ص ٤٤ — ٤٥ ، ص ٦٢ — ٦٣ .
(3) السابق ، ص ٤٧ .

وهى العلم والقدرة والحياة ، إنما هى عين الذات الإلهية ، وليست زائدة عليها أو مغايرة لها ، فألزمهم خصومهم القول بالنتيجة المنطقية لموقفهم ، وهى الاقرار بأن القدرة هى الحياة هى العلم ، وهذا باطل .

وجاء الأشاعرة ، وعالجوا المشكلة ، فلم يذهبوا إلى أن الصفات مغايرة للذات ، خشية الوقوع فيما حذر منه المعتزلة وهو الشرك ، كما لم يوافقوا المعتزلة فى القول بأن الصفات هى عين الذات حتى لا تلزمهم النتيجة المنطقية التى لزمت المعتزلة ، فآثروا رفض الموقفين جميعا ، وأعلنوا أن الصفات لا هى هو ولا هى غيره ، فأخذ عليهم خصومهم الجمع بين النقيضين .

وهكذا تتضح لنا حكمة السلف الذين امتنعوا عن الخوض فى هذه المشكلة العقيمة . يقول ابن تيميه « فامتنع السلف والأئمة أن يطلقوا على صفات الله — كلامه وعلمه ونحو ذلك — أنه غير له أو أنه ليس غيره » ، ويبين ابن تيمية أن المشكلة مصطنعة ، ويستدل على ذلك بالتحليل اللغوى ، فلفظة « ذات » تستلزم الاضافة ، كقوله تعالى « عليم بذات الصدور » (آل عمران/ ١١٩) ، إلا أن المتكلمين قطعوا اللفظ عن الاضافة ، وعرفوه ، فقالوا : الذات ، وهذا خطأ[١] .

واتخذ الماتريدى موقف السلف ، فامتنع عن الخوض فى هذه المشكلة ، واكتفى بالتأكيد على استحالة وجود ذات منفكة عن الصفات ، وأن أسماء الله أغيار ، « لأن قولنا عليم غير قولنا قدير » ، فأبطل قول المعتزلة ، وأنكر قول الظاهرية[٢] الذين جعلوا من أسماء الله مجرد أسماء أعلام ، فأثبت أن أسماء الله ترجع إلى الاشتقاق من الصفات ، ولولا ذلك لصارت التسمية على غير تحقيق المعنى المفهوم[٣] .

---

(١) ابن تيميه : الصفدية : ١/١٠٧ — ١٠٩ .
(٢) سيتبين ذلك عند عرضنا لمذهب ابن حزم الظاهرى .
(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٦٥ — ٦٦ .

صفات الذات وصفات الفعل :

يفرق المعتزلة ومن تابعهم كالزيدية[1] بين صفات الذات وصفات الفعل ، فأما صفات الأفعال كالارادة والخلق والرزق فهى التى يجوز أن يوصف الله بها وبأضدادها ، لأنها تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص ، فتقول يريد الله كذا ولا يريد ماهو ضده ، ونقول يرزق تارة ولا يرزق تارة أخرى ، أو يخلق ولا يخلق ، أو يسمع دعاء فلان ولا يسمع دعاء فلان ، أو يرحم ولا يرحم وهكذا ، وأما صفات الذات[*] فهى ليست كذلك ، وإنما هى ثابتة ، لا تحتمل اختلاف الأحوال أو الأشخاص .

ويعرض الماتريدى لهذه التفرقة لدى أحد كبار علماء المعتزلة المعاصرين له ، وهو عبد الله بن أحمد الكعبى (ت . سنة ٣١٩ هـ .) الذى يبين مكانته عند معتزلة أهل زمانه فيقول عنه « هو عندهم إمام أهل الأرض » ، ويحكى الماتريدى عن إمام المعتزلة فى عصره الكعبى قوله « ما احتمل اختلاف الحال والشخص فهو صفة الفعل ، نحو القول : يرزق فلانا ، ويرحم فى حال ولا يرحم فى حال ، وكذلك الكلام ، ومثله فى الأشخاص ، ومثله فى القدرة والعلم والحياة لا يحتمل ، فهو صفة الذات . وقال : كل ما يقع عليه القدرة فهو صفة الفعل ، نحو الرحمة والكلام ، ومالا يقع عليه فهو صفة الذات ، نحو أن لا يقال : أيقدر أن يعلم أو لا ؟ » .

ويذكر الماتريدى أن الكعبى قد بين لماذا لا يجوز وصف الله بصفات الذات وبأضدادها كما هو الشأن فى صفات الأفعال ؟ فقال « لأنه يرجع إلى ذاته ، وذاته غير مختلف .. وإذا كان ذاته غير مختلف ، لم يجز الاختلاف ما بقيت نفسه »[2] .

---

(١) راجع هذه التفرقة لدى الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، فى كتابنا عنه ، ص ٦٥ .

(*) وهى عند المعتزلة : القدرة والعلم والحياة .

(٢) التوحيد ، ص ٤٩ — ٥٠ .

وصفة الفعل عند المعتزلة محدثة بخلاف صفة الذات، فالإرادة محدثة[1]، وكذلك الكلام، من أجل ذلك كان موقفهم الشهير من خلق القرآن.

ويرفض الماتريدي تفرقة المعتزلة بين صفات الذات وصفات الأفعال فصفات الله تعالى جميعا أزلية. يقول « والأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له، وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه، يلزم الوصف به في الأزل »[2]، وأنه « لا يجوز أن يوصف الله بحادث، ولو جاز ذلك لجاز الوصف بمصلح ومفسد، وخير وشرير، وذلك باطل ». ويتساءل الماتريدي: كيف نجعل الكعبي الخلق صفة لله؟ والخلق فيه فساد وقبح وعجز وأنجاس وعبالث، فكيف يوصف بها الله؟ « تعالى الله عن الوصف بخلقه، ثبت أن صفته التي هي الفعل هي صفة ذاته، وكذلك يقال: الله خالق رحمن رحيم، فإنما سمى به ذاته، فمثله صفة الفعل — أى الفعل — وتوصف به ذاته »[3].

ويضيف الماتريدي قائلا « والأصل في ذلك أن الوصف بالكلام والعلم والفعل، المحمد عليه، إنما هو وصف بالبراءة من الآفات والتعالي عن العيوب، وهو كذلك في الأزل.. والقول بما من ليس برحمن ولا رحيم ولا خالق قول لهم »[4].

كلام الله:

تبين لنا مما سبق أن الماتريدي كان على مذهب السلف أهل السنة والجماعة الذين قالوا « القرآن كلام الله عز وجل، وكلام الله صفة من صفات ذاته، ولا يجوز أن يكون شيء من صفات ذاته مخلوقا ولا محدثا »[5]. فقال الماتريدي

---

(١) التوحيد، ص ٨٨ وكذلك عند الإمام الزيدي أحمد بن سليمان، راجع كتابنا عنه، ص ٦٤ — ٦٥.

(٢) التوحيد، ص ٤٧.

(٣) السابق، ص ٥١ — ٥٢.

(٤) السابق، ص ٥٥.

(٥) البيهقي: الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة، ص ٤٣.

« الأصل أن الله عز وجل قد ثبت وصفه بالكلام بحجة السمع والعقل » .
هكذا يثبت الماتريدى صفة الكلام لله بأدلة نقلية وعقلية .

فأما الأدلة السمعية أو النقلية ، فهى قوله تعالى « وكلم الله موسى تكليما » (النساء/١٦٤) ، فدل هذا على أنه تعالى متكلم فى الحقيقة ، وإن اختلفت الآراء فى مائية كلامه ، ويسوق الماتريدى دليلا نقليا آخر ، وهو أن الله تعالى لم ينكر على الذين قالوا « لولا يكلمنا الله » (البقرة/١١٨) ، إلا بوصف التكبر والجهل بمنزلة أنفسهم ، وكذلك قوله « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله » (البقرة/٧٥) .

وأما دلالة العقل على وصفه تعالى بالكلام ، فهى أن كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة ، يكون من عجز أو منع ، والله عنه متعال . هكذا يثبت الماتريدى أنه تعالى متكلم ، وهو يعترف بأنه يقيس الغائب على الشاهد ، ففى الشاهد أن الذى لا يتكلم إنما يكون ذلك بسبب آفة البكم ، والله منزه عن ذلك ، كما أن الكلام صفة يحمد بها فى الشاهد ، وبه ينفصل البشر من سائر الحيوان .

ولكن سرعان ما يعود الماتريدى إلى منهج التنزيه ، والتمييز بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، فينفى التشابه بين كلام الله وكلام المخلوقين ، إستنادا إلى قوله تعالى « ليس كمثله شىء » (الشورى/١١) ، وأيد التباين بما أخبر به تعالى من أن الخلق لو اجتمع لا يأتون بمثل كلام الله[١] ، فانتفى الشبه ، وثبت لكلامه تعالى الخلافية لكلام الخلق جميعا ، وفى ثبوت الخلافية من جميع الوجوه نفى الحديثة[٢] ، أى نفى حدوث كلام الله وخلقه على ما يذهب المعتزلة والجهمية .

ثم يقترب الماتريدى من معاصره أبى الحسن الأشعرى ، ويبتعد الرجلان معا عن مذهب علماء السلف من أمثال أحمد بن حنبل وابن تيميه ممن لا يفرقون فى كلام الله بين المعنى واللفظ فكلاهما كلامه تعالى وهو غير مخلوق ، أما الماتريدى فإنه يفرق فى كلام الله بين أمرين : فمن ناحية هناك المعنى القديم

(١) راجع سورة الإسراء ، آية ٨٨ .
(٢) التوحيد ، ص ٥٧ — ٥٨ .

الذى هو صفة من صفات الذات الإلهية ، وهو مخالف لكلام البشر الحادث ، ومن ناحية أخرى هناك الألفاظ والحروف والأصوات الدالة على كلام الله ، وهى مخلوقة حادثة ، ولعل الأشاعرة والماتريدية يحاولون بهذه التفرقة التوفيق بين المعتزلة الذين أثبتوا خلق القرآن وبين الحنابلة الذين أنكروا خلقه .

يطرح الماتريدى هذا السؤال : هل أسمع الله كلامه موسى حيث قال « وكلم الله موسى تكليما » (النساء/١٦٤) ؟ ثم يجيب بقوله « أسمعه بلسان موسى ، وبحروف خلقها ، وصوت أنشأه ، فهو أسمعه ما ليس بمخلوق »[١] .

وترجع هذه التفرقة إلى مشكلة معروفة فى تاريخ علم المنطق ، تتعلق بصلة الفكر باللغة ، فيذكر ديوجانس اللائرسى أن الرواقيين قسموا الجدل (المنطق) إلى قسمين : أحدهما يتعلق بالمدلول Thing Signified أو ما أسموه اللكتون ، أى المعنى ، والآخر يتعلق باللفظ الدال Thing Signifies وهو ما نعبر به عن المعنى[٢] ، وانتقلت هذه التفرقة المنطقية إلى علماء أصول الفقه[٣] ، وبعض المتكلمين الأوائل ، مثل عبد الله بن كلاب[٤] (ت . سنة ٢٤٠ هـ .) ، ومن الثابت تأثير ابن كلاب فى أبى الحسن الأشعرى ، فأقر الأشاعرة بالتفرقة بين الكلام النفسى والكلام الخارجى ، كما سنرى لدى الباقلانى ، وكذلك أخذ بهذه التفرقة الثنائية بعض فلاسفة الاسلام كالفارابى فى كتابه احصاء العلوم ، واخوان الصفا فى الرسالة العاشرة من رسائلهم ، وابن سينا فى كتابه الشفاء (المدخل)[٥] ، وابن رشد فى كتابه مناهج الأدلة[٦] .

---

(١) السابق ، ص ٥٩ .

(2) Kneale : The development of logic, pp. 139-140.

(٣) راجع شرح قطب الدين الرازى (ت . سنة ٧٦٦ هـ .) على الرسالة الشمسية . القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٩٠٥ : ١٧٦/١ — ١٧٧ ، وكذلك حسن العطار : حاشية على شرح التهذيب للخبيصى . القاهرة ، المطبعة الأزهرية ، ١٣١٨ هـ . ، ص ٥٥ .

(٤) راجع الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٥٨٤/٢ .

(٥) تتبعنا تأثير الرواقية لدى الإسلاميين فى هذه المسألة وغيرها فى رسالتنا للماجستير : الأصول الرواقية فى الفلسفة الإسلامية . كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، ١٩٦٩ .

(٦) راجع مناهج الأدلة ، ص ١٦٢ — ١٦٣ .

المجيء والاتيان :

ما موقف الماتريدى من الآيات القرآنية التى ورد فيها وصف الله تعالى بالمجيء والاتيان والاستواء على العرش والعلو وما شابه ذلك ؟ يبدأ الماتريدى باستبعاد ظنون المشبهة أن فى هذه الآيات « تحقيق وصف الله تعالى بما يستحق كثير من الخلق الوصف به على التشابه فى الحقيقة » .

ثم يبين أن هذه الآيات تحتمل أمرين ، والأمران مقبولان لدى الماتريدى على الرغم من أنهما يمثلان موقفين مختلفين تمام الاختلاف ، وسوف نلاحظ أن الموقف الأول هو الموقف السلفى الخالص : موقف الصفاتية البلاكفة ، الذين يثبتون جميع الصفات الخبرية ، ويمتنعون عن الكلام فى الكيفية ، اتباعا للكتاب والسنة واجماع الصحابة والتابعين وأتباعهم ، وتجنبا للوقوع فى التشبيه والتجسيم . وأما الموقف الآخر فهو موقف أهل التأويل من المعتزلة ومن تبعهم كالزيدية ، أو من تأثر بهم كمتأخرى الأشعرية . ومن العجيب أن الماتريدى يجمع بين المنهجين المتباينين ، أو يتأرجح بينهما ، وإن كان فى موقفه المضطرب هذا أميل إلى منهج المتأولة ، فيذكر الماتريدى أن الآيات المشار إليها ، تحتمل وجهين :

« أحدها : أن نصفه بالذى جاء به التنزيل على ما جاء ، ونعلم أنه لا يشبه على ما ذكر من الفعل بغيره ، لأنك بالجملة تعتقد أن الله ليس كمثله شيء ، وأنه لا يجوز أن يكون له مثلا فى شيء .. وذلك مدفوع بالعقل والسمع جميعا »[1] ، « ولزم الاقرار بما جاء من عنده (تعالى) من غير طلب الكيفية له والتفسير ، فالسبيل فيه الإيمان بالتنزيل ، والكف عن التفسير »[2] .

« والثانى : أن يمكن فيه (أى التنزيل) معان ، يخرج الكلام مخرج الاختصار والاكتفاء بمواضع افهام فى تلك المواضع على تمام البيان » . هكذا كان الماتريدى يدرك مخاطر فتح باب تأويل الصفات بلا قيود أو شروط ، إذ أن

(١) تأويلات أهل السنة ص ٨٢ — ٨٣ .

(٢) السابق ، ص ٤٣٦ .

طريق التأويل وعر ، من أوغل فيه ربما ضل كما ضلت الباطنية بغلوهم فى نفى الصفات ، فانتهى بهم الاسراف فى التأويل إلى مطلق التعطيل ، وخشى الماتريدى من هذا المسلك الوعر ، فآثر الوسطية فى منهجه ، فلم يغلق باب التأويل ، ولم يفتحه على مصراعيه ، وإنما فتح الباب بحذر ، واشترط لمن اتخذ التأويل سبيلا أن يلتزم بالاختصار ، ويتحاشى الخوض فى أعماقه ، لكى لا يغرق كما غرقت الفرق الهالكة .

ومن الآيات التى يقوم الماتريدى بتأويلها قوله تعالى « وجاء ربك والملك صفا صفا » (الفجر/٢٢) . يقول الماتريدى : « أى بالملك ، وذلك كقوله « فاذهب أنت وربك فقاتلا » (المائدة/٢٤) ، إذ معلوم أنه يقاتل بربه ، ففهم منه ذلك »[١] .

وكذلك قوله تعالى « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة » (البقرة/٢١٠) . وقد قيل فى تأويل هذه الآية وجوه :

١ — قيل : أن يأتيهم الله بأمره ، وهو قول الحسن[*] .

٢ — وقيل : يأتيهم الله ، أى أمر الله ، وهو كقوله « أو يأتى أمر ربك » (النحل/٣٣) .

٣ — وقيل : فى ظلل ، اللفظ « فى » بمعنى « الباء » ، وكأنه قال : يأتيهم الله بظلل من الغمام ، وذلك جائز : استعمال « الفى » مكان « الباء » ، لأنهما جميعا من حروف الخفض ، والعرب تفعل ذلك ولا تأبى .

والأصل فى هذا ونحوه ، أن اضافة هذه الأشياء (المجىء والاتيان ونحو ذلك) إلى الله عز وجل لا توجب حقيقة وجود تلك الأشياء منه على ما يوجد من الأجسام ، نحو ما يقال : « جاءنى أمر فظيع » ، و« جاء الحق وزهق الباطل » (الاسراء/٨١) ، « وجاء فلان بأمر كذا » ، فذكر المجىء والاتيان لا على تحقيق وجود ذلك منه ، فعلى ذلك يخرج ما أضاف الله عز وجل إلى

(١) السابق ، ص ٨٣ .
(*) يريد الحسن البصرى فى الغالب .

نفسه من المجيء والاتيان والاستواء منه على تحقيق ما يكون من الأجسام . وفى الشاهد أن ملوك الأرض يضيفون إلى أنفسهم ما عمل بأمرهم من غير أن يتولوها بأنفسهم ، وكذلك أضاف الله أمر القيامة إلى نفسه لفضل ذلك الأمر .

ومن ناحية أخرى يقول الماتريدى : « إن الاتيان والانتقال والزوال فى الشاهد ، إنما يكون لخلتين :

إما لحاجة بدت فيحتاج إلى الانتقال من حال إلى حال ، والزوال من مكان إلى مكان ليقضيها .

أو لسآمة ووحشة تأخذه ، فينتقل من مكان إلى مكان ، لينفى عن نفسه تلك[1] .

المكان والعرش :

يشير الماتريدى إلى أن أهل الاسلام قد اختلفوا فى القول بالمكان على ثلاثة مذاهب :

١ — فمنهم من زعم أنه تعالى يوصف بأنه على العرش مستو ، والعرش عندهم السرير المحمول بالملائكة ، المحفوف بهم ، واحتجوا للقول به بقوله تعالى « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » (الحاقة/١٧) ، وقوله « وترى الملائكة حافين من حول العرش » (الزمر/٧٥) ، وقوله « الذين يحملون العرش ومن حوله » (غافر/٧) ، وقوله « الرحمن على العرش استوى » (طه/٥) ، كما استدلوا على صحة مذهبهم برفع الناس أيديهم بالدعوات إلى السماء . ولكن لم يخبرنا الماتريدى بأصحاب هذا المذهب ، فإنه من المعلوم أن أصحابه هم السلف والأئمة الأربعة وبخاصة أحمد بن حنبل ، وابن خزيمة — كما رأينا — وعلماء السلف المتأخرين من أمثال ابن تيميه وتلميذه ابن القيم ، ومن اتبع سبيل السلف من الأشاعرة كالباقلانى كما سنرى .

---

(١) السابق ، ص ٤٣٥ — ٤٣٦ .

٢ ــ ومنهم من يقول هو بكل مكان واحتج بقوله تعالى « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » (المجادلة/٧) ، وقوله « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (ق/١٦) ، وقوله « ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون » (الواقعة/٨٥) ، وقوله « وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض اله » (الزخرف/٨٤) . وهذا هو مذهب بعض رجال المعتزلة من أمثال الكعبى المار ذكره ، على ما يبين الماتريدى .

٣ ــ ومنهم من قال بنفى الوصف المكان ، وكذلك بالأمكنة كلها إلا على مجاز اللغة . ومن الواضح أن هذا هو رأى جمهور المعتزلة ، وسيتبين لنا أن الماتريدى قد وافقهم عليه ، وسلك سبيلهم .

وبعد أن استعرض الماتريدى هذه الاتجاهات الثلاثة أخذ يدحض المذهب الأول ، وإن لم يعترف صراحة بأنه فى هذه المسألة قد انشق عن مذهب السلف وخالف أهل السنة والجماعة الذين حرص على تأكيد انتمائه إليهم ، فذهب إلى أن اثبات المكان لله والاستواء على العرش يتعارض مع الوصف له بالعلو والرفعة والتعظيم والجلال ، ويتعارض مع قوله تعالى « له ملك السموات والأرض » (الفرقان/٢) ، وقوله « رب السموات والأرض » (الصافات/٥) .

وقال الماتريدى : « إن الله سبحانه كان ولا مكان ، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان ، فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن . جل عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان ، إذ ذلك أمارات الحدث التى بها عرف حدث العالم ، ودلالة احتمال الفناء » .

والقول بالكون على العرش يعنى ــ فى نظر الماتريدى ــ أنه تعالى محدود بالعرش ، محاط به ، ولو جاز الوصف له بما يحيط به من الأمكنة ، لجاز أن يوصف بأنه يحاط به من الأوقات ، فيصير متناهيا بذاته ، والله يتعالى عن ذلك .

كما أنه ليس فى الارتفاع إلى ما يعلو من المكان للجلوس شرف ، ولا علو ، ولا وصف بالعظمة والكبرياء ، كمن يعلو السطوح أو الجبال إنه لا يستحق الرفعة على من دونه .

وإن ظن من يظن أن رفع الأبصار إلى السماء ، لأن الله من ذلك الوجه ، أى أنه فى السماء ، إنما هو كظن من يزعم أنه إلى جهة أسفل الأرض ، بما يضع عليها وجهه متوجها فى الصلاة ونحوها ، وكظن من يزعم أنه فى شرق الأرض وغربها بما يتوجه إلى ذلك فى الصلاة ، أو نحو مكة لخروجه إلى الحج ، وفى المشاعر بالسعى فيها ضالة ، أو ناحية العَلْوَ ، جل الله عن ذلك .

وكما رفض الماتريدى موقف مثبتة الجهة أو الفوقية لله سبحانه ، المقرين باستوائه تعالى على العرش ، رفض أيضا موقف القائلين بأنه فى كل مكان بذاته تعالى ، لأن فى ذلك اثبات حاجته إلى المكان على مثل جميع الأجسام التى قامت بالأمكنة ، وفيها تقلبت ، وهذا باطل ، فمن أنشأ الأجسام يتعالى عن الحاجة إلى مكان ، أو الوصف بما عليه العالم .

وأما عن الآيات التى قد يستدل بها على أن الله فى كل مكان مثل قوله « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » (المجادلة/٧) ، فيذهب الماتريدى إلى أن لفظ « النجوى ليس من نوع ما يضاف إلى المكان ولكن يضاف إلى الأسرار[*] » ، بمعنى تعاليه عن أن يخفىّ عليه شىء ، وبمثل ذلك يؤول الماتريدى الآيات التى يفيد ظاهرها وصفه تعالى بالمكانية أو الفوقية[١] .

ولئن كانت تأويلات المعتزلة قد استهوت الرجل ، فوافقهم على نفى الجهة والمكان والاستواء على العرش ، إلا أنه فى ختام بحثه تراجع عن تلك الخطوات التى خطأها على درب المعتزلة ، واتبع المنهاج الصحيح لأهل السنة والجماعة ، وذلك فى بحثه فى معنى الاستواء ، إذ ذهب إلى أن هذا اللفظ قيل فيه بأوجه ثلاثة :

أحدها : الاستيلاء ، كما يقال استوى فلان على كورة (أى مدينة) كذا بمعنى استولى عليها . ومن الواضح أن الماتريدى يقصد تأويل المعتزلة[٢] .

(*) فى المطبوع : الأفراد ، ويقول المحقق أنها فى الأصل المخطوط :الأسرار/(ص ٧١ هـ ٧) ولكننا لا نوافق المحقق د . خليف على التبديل ، ونرى أن ما ورد فى الأصل هو الصواب .

(١) التوحيد ، ص ٦٧ — ٧١ وكذلك ص ١٠٥ — ١٠٦ ، تأويلات ، ص ٨٢ ، ٨٤ ، ٤٣٦ ، ٥٩٣ .

(٢) راجع د . صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٣١ — ١٣٢ .

والثاني : العلو والارتفاع لقوله « فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك » (المؤمنون/٢٨) ، ولعل هذا المعنى قد ذهب إليه بعض غلاة المشبهة والمجسمة .

والثالث : التمام ، لقوله « ولما بلغ أشده واستوى » (القصص/١٤) .

وبعد مناقشة هذه التأويلات المختلفة ينتهي الماتريدي إلى القول : « وأما الأصل عندنا في ذلك أن الله تعالى قال « ليس كمثله شيء » (الشورى/١١) ، فنفى عن نفسه شبه الخلق ، وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه ، فيجب القول بالرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل ، وثبت ذلك في العقل ، ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا ، واحتماله أيضا ما لم يبلغنا مما يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق ، ونؤمن بما أراد الله به ، وكذلك في كل أمر ثبت التنزيل فيه »[1] . هكذا يتردد الماتريدي — كما قلنا — بين منهجين مختلفين : منهج السلف ومنهج أهل التأويل .

رؤية الله

يتفق الماتريدي في هذه المسألة تمام الاتفاق مع ما عليه جمهور أهل السنة ، فيعلن أن رؤية الرب عز وجل عنده قول لازم وحق ، ويقدم أدلة نقلية ، وأخرى عقلية يثبت بها صحة مذهبه .

أولا — الأدلة النقلية :

١ — قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (الأنعام/١٠٣) ، ومن العجيب أن هذه الآية يستدل بها نفاة الرؤية على اثبات مذهبهم ، أما الماتريدي فيجعلها دليله الأول على اثبات الرؤية ، فيورد الآية ثم يقول : « ولو كان لا يُرى ، لم يكن لنفي الإدراك حكمة ، إذ يدرك غيره بغير رؤية ، فموضع نفي الادراك — وغيره من الخلق لا يدرك إلا بالرؤية — لا معنى له » .

(١) التوحيد ، ص ٧٢ — ٧٤ .

٢ ـــ قول موسى عليه السلام « رب أرنى أنظر إليك » (الأعراف/١٤٣) ولو كان لا يجوز الرؤية لكان ذلك السؤال منه جهل بربه ، ومن يجهله لا يحتمل أن يكون موضعا لرسالته ، أمينا على وحيه . كما أن الله تعالى لم ينهه ولا أيأسه ، بل قال له « فإن استقر مكانه فسوف ترانى » (الأعراف/١٤٣) .

٣ ـــ محاجة ابراهيم قومه فى النجوم ، وما ذكر بالأفول والغيبة ، ولم يحاجهم بأن لا يحب ربا يرى ، ولكن حاجهم بأن لا يحب ربا يأفل ، إذ هو دليل عدم الدوام .

٤ ـــ قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة » (القيامة/٢٢ ـــ ٢٣) ، فلا تحتمل لفظة « ناظرة » التأويل بمعنى الانتظار ، على ما يذهب المعتزلة ، وذلك لوجوه :

ا ـــ إن الآخرة ليست وقت الانتظار ، إنما هى الدنيا .

ب ـــ قوله « وجوه يومئذ ناضرة » يدل على وقوع الثواب ، فلا معنى للانتظار .

حـ ـــ قوله « إلى ربها ناظرة » استعمل فيه حرف « إلى » ، وهو يستعمل فى النظر إلى الشيء ، لا فى الانتظار .

د ـــ القول بالنظر يخرج مخرج البشارة ، وتعظيم ما نالوا من النعم ، والانتظار ليس منه .

٥ ـــ قوله تعالى « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (يونس/٢٦) وجاء فى غير خبر ، أن المقصود بالزيادة النظر إلى الله ، وقد يحتمل غير ذلك مما جاء فى التفسير ، لكنه لولا أن القول بالرؤية كان أمرا ظاهرا ، لما ورد التفسير المذكور .

٦ ـــ ما جاء عن رسول الله ﷺ من أنه قال « سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون »[1] .

---

(١) التوحيد ، ص ٧٧ ـــ ٨٠ ، تأويلات أهل السنة ، ص ١٤٥ ـــ ١٤٦ .

ثانيا — الأدلة العقلية :

وإلى جانب هذه الأدلة النقلية التى يسوقها الماتريدى لاثبات رؤية الله عز وجل يوم القيامة ، يحاول أن يبرهن على صحة مذهبه بأدلة عقلية ، ولم يعترف بأن « العقل عاجز عن اقامة الدليل على امكان رؤية الله »[1] ، بل نستطيع أن نميز لديه دليلين :

١ — لزم القول بالرؤية لتكون للمؤمنين كرامة تبلغ فى الجلالة ما أكرموا به ، وهو أن يصير لهم المعبود بالغيب شهودا ، كما صار المطلوب من الثواب حضورا .

٢ — الكل يجمع على العلم بالله فى الآخرة ، العلم الذى لا يعتريه الوسواس ، وذلك علم العيان لا علم الاستدلال ، أى أن المعرفة الحسية عند الماتريدى هى مصدر اليقين وليس المعرفة العقلية ، فكثرة الآيات أو الأدلة البرهانية لا تحقق علم الحق الذى لا يعتريه الشك ، فالعلم اليقينى بالله تعالى فى الآخرة يوجب الرؤية .

إلا أن هذا الدليل الأخير يثير مشكلة ، وقد لفت الماتريدى نفسه الأنظار إليها ، ولكنه لم يحاول معالجتها ، إذ يقول « وبعد فإن فى ذلك العلم (اليقينى بالله) يستوى الكافر والمؤمن ، والبشارة بالرؤية خص بها المؤمن »[2] . فإذا كان العلم اليقينى لا يتحقق إلا بالرؤية كما ذهب الماتريدى ، ألا يلزم أن يستوى المؤمن والكافر فى الرؤية ؟

الرد على نفاة الرؤية :

أنكر الرؤية المعتزلة ومن تبعهم من الزيدية والشيعة الإمامية بقسميها الاثنا عشرية والاسماعيلية وغيرهم ، ولهتم الماتريدى بدحض مزاعم نفاة الرؤية ، وتفنيد دعاويهم ، وأبطال حججهم على النحو التالى :

---

(١) كما يظن د. خليف محقق الكتاب . المقدمة ، ص ٢٤ .

(٢) السابق ، ص ٨٠ — ٨١

١ — احتجوا على نفى الرؤية بقوله تعالى « لا تدركه الأبصار » (الأنعام/١٠٣) ، ويبطل الماتريدى هذه الحجة فالآية تفيد نفى الادراك لا نفى الرؤية ، وليس الادراك والرؤية لفظين مترادفين [١] ، فإن الادراك إنما هو الاحاطة بالمحدود أو الوقوف على حدود الشيء والله يتعالى عن وصف الحد ، فهو ليس بذى حدود وجهات ، أما الرؤية فهى غير ذلك ، ولا تعرف حقيقة رؤيته تعالى ، لذلك لزم الوقف فى مائيتها[٢] .

٢ — احتجوا بأن الرؤية لا تتم إلا بشروط ، منها أن يكون المرئى جسما ، وأن يكون فى جهة أو مكان ، والله ليس جسما ولا فى جهة ، فمن المحال رؤيته . ويبطل الماتريدى هذه الحجة ، لأن أصحابها يقيسون الغائب على الشاهد ، ففى الشاهد لا يعلم غير الجسم والعرض ، والجسم وحده يرى . هذا فيما يختص بأمر الدنيا ، فمن ينفى رؤية الله « فإن الذى يقوله تقدير برؤية الأجسام ، ولم يمتحن بصره بغير الأجسام والأعراض » ، فكيف يحكم باستحالة رؤية ماليس بجسم ولا عرض ؟[٣] .

رؤية بلا كيف :

« فإن قيل : كيف يرى ؟ قيل : بلا كيف ، إذ الكيفية تكون لذى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق ، واتصال وانفصال ، ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة ، وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين ، وخارج وداخل . ولا معنى يأخذه الوهم ، أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك »[٤] . هكذا يثبت الماتريدى رؤية الله تعالى ، ولكنه لا يثبت الكيفية ، ولم يخرج بذلك عن مذهب أهل السنة الذين وصفوا بأنهم « الصفاتية البلاكفة » أى الذين يثبتون لله الصفات ويمسكون عن الكلام فى الكيفية كما أثبت مالك بن أنس الاستواء على العرش وامتنع عن بيان الكيفية ، وذلك فى رده الشهير عمن سأله كيف استوى الله على العرش ، فقال الامام مالك :

---

(١) كذلك بين ابن تيميه . راجع كتابنا عنه ، ص ٦٣ ، وراجع أيضا هنا موقف ابن حزم .
(٢) التوحيد ، ص ٨١ .
(٣) السابق ، ص ٨٢ — ٨٣ .
(٤) السابق ، ص ٨٥ .

« الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه (أى عن الكيف) بدعة » . وقد لاحظ ابن تيميه أن مالك بن أنس لم ينف إلا العلم بكيفية الاستواء ، لا العلم بنفس الاستواء ، وهذا شأن علماء السلف فى جميع ما وصف الله به نفسه[1] .

صلة الله بالإنسان
(العدل الإلهى)

على الرغم من أن الماتريدى قد هاجم المعتزلة هجوما صريحا فى غير موضع ، إلا أنه قد وافقهم فى بعض ما قالوه فى الأصل الثانى من أصولهم الخمسة ، وهو العدل ، وهذا الأصل يتضمن عندهم نظريتين ، تعرف أحداهما بنظرية الصلاح والأصلح ، والأخرى بالحسن والقبح العقليين ، كما يتضمن هذا الأصل أيضا موقف المعتزلة من مشكلة الجبر والاختيار .

نظرية الصلاح والأصلح :

يذكر الماتريدى أنه « زعم قوم من أهل التوحيد » — أى المعتزلة ومن وافقهم كالزيدية — أن من فعل فعلا لغير علة فهو عابث ، أو كان فعله لغير نفع فليس بحكيم ، وظنوا أنه لا يجوز لله أن يبتدأ فعل ضرر بأحد ، لأن ذلك يزيل الحكمة عنه ، فإن فعل ما قد يتوهم أنه ضرر ، أو ترك شيئا فيه صلاح ، فإنما ذلك من أجل الأصلح ، فألزموه — تعالى — فى كل فعل يفعله الأصلح لغيره فى الدين ، والأحسن لغيره فى العاقبة ، إذ هو متعال عن أن ينفعه شىء ، أو أن يضره شىء ، فأوجبوا بذلك أنه بفعله لا يجر إلى نفسه النفع ، ولا يدفع عنها الضرر ، فيجب أن يكون فعله لحكمة بما ينفع غيره ، أو يدفع عن غيره الضرر ، وجعلوا ذلك علة فعله ، قياسا للغائب على الشاهد ، وعلى ما كان علة فعل كل حكيم منا ، إذ يرمى إلى تحصيل نفع أو دفع ضرر ، فثبت أن تقدير فعله تعالى على فعلَ الحكماء فى الشاهد .

ثم تفرقوا ، فزعم قوم منهم أنه لا ضرر فى الحقيقة على المفعول به ، وإن سمع

(1) ابن تيميه وموقفه من الفكر الفلسفى ، ص ٣٦ .

منه التضرع والشكوى ، وزعم قوم أن عليه فى الحقيقة ضررا ، لكن عليه أن يعوضه الله عن ذلك ، ليصير الفعل به حكمة ، كالموجود فى الشاهد ممن يحمل المؤن العظام وشرب الأدوية الكريهة مع القصد ، لتقع العواقب النافعة ، فليس له تعالى فعل الضار بأحد إلا بعوض .

ويناقش الماتريدى المعتزلة فيما يقولون ، فيوافقهم فى أن من عرف الله حق المعرفة ، وعلم غناه وقدرته ، عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة ، إذ هو حكيم بذاته ، غنى عليم ، إذ الخروج عن الحكمة فى الشاهد يرجع إلى الجهل أو الحاجة ، وهما منفيان عن الله ، فثبت أن فعله غير خارج عن الحكمة . ولكن قد تعجز عقول حكماء العالم عن ادراك الحكمة الالهية ، لأنها فوق قوة عقولهم .

ويوافق الماتريدى أهل العدل والتوحيد فى أن الجور والسفه قبيحان ، وأن العدل والحكمة حسنان فى الجملة ، ولكنه لا يغلو غلو أصحاب المذهب العقلى ممن لا يفسحون مجالا لمراعاة الظروف المتغيرة ، ويصرون على أن الشىء له قيمة ذاتية مطلقة ، وأما الماتريدى فيقول : « لكن شيئا واحدا قد يكون حكمة فى حال ، سفها فى حال ، جورا فى حال ، عدلا فى حال » .

ويخالف الماتريدى المعتزلة فى النتيجة المستخلصة من نظريتهم ، وهى نفى صدور القبائح أو الضرر عن الله تعالى ، فيثبت أن الحكمة الالهية تقتضى خلق الضار والنافع ، إذ قد يجوز أن يصير كل ضار فى حال نافعا فى أخرى ، ويبطل الماتريدى قول المعتزلة : إن كل فعل لا ينفع آخر فهو غير حكمة ، إذ لا يوجد ضرر البتة ، إلا وأمكن أن ينتفع به أحد ، إما من طريق الدلالة ، أو من طريق الموعظة ، أو ما فيه من تذكير النعمة ، وتحذير النقمة[١] .

غير أننا نلاحظ أن ما يقوله الماتريدى أقرب إلى تأييد المعتزلة من أن يكون نقدا لهم .

أما مخالفته الحقيقية للمعتزلة فتبدو فى استدلاله بقوله تعالى « كونوا قردة خاسئين » (البقرة/٦٥) يقول الماتريدى « وفيه نقض قول المعتزلة ، لأنهم

(١) التوحيد ، ص ٢١٥ — ٢١٧ .

يقولون : ليس فى خلق الله قبيح ، فلو لم يكن فى خلق الله قبيحا لم يكن لتحويل صورتهم من صورة الإنسان إلى قبح صورة (القرد) معنى ، ليروا قبح أنفسهم عقوبة لهم بما عصوا أمر الله تعالى »[1] .

الحسن والقبح العقليان :

يتفق الماتريدى مع المعتزلة فى نظريتهم فى التحسين والتقبيح ، ويختلف مع الأشاعرة الذين يردون الحسن والقبح إلى مجرد الأمر الإلهى ، وينكرون أن تكون للعقل البشرى قدرة ذاتية للتمييز بين الحسن والقبح[2] ، أما الماتريدى فيقول « فإن الله تعالى لما خلق البشر للمحنة بما جعلهم أهل تمييز وعلم بالمحمود من الأمور والمذموم ، وجعل ما يذم منها قبيحا فى عقولهم ، وما يحمد حسنا ، وعظم فى أذهانهم ايثار القبيح على الحسن والرغبة فيما يذم على ما يحمد ، دعاهم على ما عليه ركبوا ، وما به أكرموا إلى ايثار أمر على أمر ، وقبح فى عقولهم احتمال أمثالهم ... ورغبت (عقولهم) فى محاسن الأعمال ، ومكارم الأخلاق باختيار ما حسن من الأعمال ، واجتناب ما قبح من ذلك » .

ولكن الإنسان بما ركب فى طبعه من ميل إلى الملذات والشهوات قد لا يستجيب إلى ما يدله عقله عليه ، « فيصير طبعه أحد أعداء عقله فى التحسين والتقبيح » . ويرى الماتريدى أن علاج مثل هذا الإنسان الذى اعتاد أن يستجيب إلى ما طبع عليه ، ومحاولة تغيير السلوك الذى ألفه ، إنما تكون « بالرياضة والقيام على ذلك بالكف عما ألفه »[3] .

ويحاول الماتريدى أن يستنبط استنباطا عقليا مظاهر الحسن فى أمور قد يتوهم أنها قبيحة وخلو من المنافع ، وإن اعترف بقصور العقل البشرى . فيقول « الحكمة فى خلق الحيات والجواهر الضارة — وإن كانت العقول تقصر عن بلوغ كنه حكمة الربوبية ...— يكون من وجوه المحنة بالضار والنافع

(١) تأويلات أهل السنة ، ص ١٦٣ — ١٦٤ .
(٢) وقد وصف ابن تيميه موقف الأشاعرة هذا بأنه بدعة لم يقل بها أحد من سلف الأمة ولا أئمتها . (الرد على المنطقيين ، ص ٤٢١) .
(٣) التوحيد ، ص ٢٢١ — ٢٢٣ .

الحاضرين ، ليعلم بهما لذة الثواب على الطاعة وألم العقاب على المعصية ... وأيضا إنه خلق ذلك ليذل به الجبابرة والملوك ، فيعلو بذلك ضعفهم ، ولئلا يفتروا بكثرة الحواشي والجنود .. (كما أنه) لا يشاهد من الجواهر الضارة إلا وفيه منافع تعجز الخلائق عن الاحاطة بكنهها ، من ذلك النار ، مع ما فيها من الاحراق ، ففيها من اصلاح الأغذية ... »[1] .

وبمثل هذه الطريقة أيضا يستنبط المفكرون الاسلاميون ذوو النزعة العقلية مظاهر الحسن فى الأشياء ، فيكاد يردد الامام الزيدى أحمد بن سليمان ما قاله الماتريدى فى منافع العقارب والحيات وغيرها[2] . وفى فصل « العناية وبيان دخول الشر فى القضاء الالهى » يذكر ابن سينا مثال النار[3] للتدليل على أن الخير هو الغالب فى العالم ، وأن مسألة التحسين والتقبيح إنما يعول فيها على العقل .

مشكلة الجبر والاختيار :

(ا) التوسيط بين الجبرية والقدرية :

يشير الماتريدى إلى اختلاف الفرق فى هذه المشكلة على النحو التالى :

١ — موقف المجبرة :

« اختلف منتحلو الإسلام فى أفعال الخلق ، فمنهم من جعلها لهم مجازا ، وحقيقتها لله بأوجه : أحدها وجوب اضافتها إلى الله ، على ما أضيف إليه خلق كل شىء فى الجملة ... لأنه الفاعل الحق والقادر الذى لا يعجزه شىء ... والثانى : أن بتحقيق الفعل لغيره تشابها فى الفعل ، وقد نفى الله ذلك بقوله « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » (الرعد/١٦) ... (والثالث) أنه لو جعل للعبد ايجاد واخراج من العدم لكان فى معنى « خلق » ، فيلزم اسم « خالق » ، وذلك مما أباه الجميع ، حيث قالوا : لاخالق إلا الله » .

(١) التوحيد ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .
(٢) الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٦٩ .
(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٨٨ .

ويقصد الماتريدى فى الغالب هنا الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذى أنكر أن تنسب الأفعال إلى العباد اللهم إلا على سبيل المجاز ، إذ الفاعل على الحقيقة هو الله وحده[*] . ويبطل الماتريدى هذا الرأى ، ويبين ضرورة تحقيق الفعل للعباد ، بالسمع والعقل . فأما السمع فله وجهان : الأمر به والنفى عنه ، والثانى الوعيد فيه والوعد له ، على تسمية ذلك فى كل هذا فعلا ، من نحو قوله « اعلموا ما شئتم » (فصلت/٤٠) وقوله « وافعلوا الخير » (الحج/٧٧) ، وفى الجزاء « يريهم الله أعمالهم حسرات » (البقرة/١٦٧) ، وغير ذلك مما أثبت لهم أسماء العمال ، ولفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنهى والوعد والوعيد ، وليس فى الاضافة إلى الله سبحانه نفى ذلك ، بل هى لله ، بأن خلقها على ما هى عليه ، وأوجدها بعد أن لم تكن ، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها ، وأيضا أن كل أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله ، وأنه فاعل كاسب[1] .

فهل اقترب الماتريدى فى نهاية تفنيده لموقف الجبرية من موقف الأشاعرة ونظريتهم فى الكسب ؟ سنرى بعد قليل أنه يخالف الأشاعرة فى مسائل جوهرية .

ولكن من الغريب أن الماتريدى يستخدم لفظ المرجئة على أنه مرادف للفظ الجبرية ، فيقول : « إن المرجئة أرجأت الأفعال إلى الله ولم تجعلها للعبد »[2] ، ولفظ المرجئة يقال بمعان عدة[3] ، ولكن المعنى الذى يشير إليه الماتريدى لا يسمح به الاستخدام اللغوى الصحيح ، إذ أن لفظ أرجأ يعنى أخر[4] ، والفرقة المشار إليها لم ترجىء الأفعال ، وإنما نفتها عن العباد وأسقطتها عنهم ، ونسبتها إلى الله تعالى .

٢ ــ موقف القدرية .

القدرية لقب مذموم . يقول الماتريدى « أجمع أهل الكلام على ذم اسم

(*) عند حديثنا عن ابن حزم الظاهرى سنرى لديه مناقشة أكثر تفصيلا لموقف جهم الجبرى .

(١) التوحيد ، ص ٢٢٥ ــ ٢٢٦ .

(٢) السابق ، ص ٢٢٩ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ١٤٢ .

(٤) أبو حاتم الرازى : الزينة ، ص ٢٦٢ ــ ٢٦٦ .

(٥) التوحيد ، ص ٣١٤ .

القدرية ، وتبرأ كل منهم منه . وقد روى فى ذلك عن رسول الله ﷺ ... قوله : القدرية مجوس هذه الأمة ، ومعلوم أنه أراد به ذم أهلها »[1] ، « وفسرت القدرية بنفيهم القدر عن الله »[2] .

والقدرية لقب يطلقه أهل السنة على بعض الطوائف ومن أهمها المعتزلة ، لأنهم ينكرون أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، ويؤكدون أن الإنسان خالق لكل أعماله ، ويغلو بعضهم كالمتكلم المعتزلى النظام (ت . سنة ٢٣١ هـ .) حتى يقول « إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى . وليست هى مقدورة للبارى تعالى »[3] .

والمجوس هم أصحاب المذاهب الثنوية أو الإثنينية الفارسية القديمة الذين يرجعون العالم إلى أصلين أو فاعلين : النور والظلمة ، وينسب الماتريدى إلى المجوس القول « إن الله تعالى لم يخلق مؤذيا ، ولا فاسدا ، ولا أمات وليا ، ولا قوى عدوا ، ولا أبقى الشياطين ... » ، ثم يشبه موقف المعتزلة القدرية بموقف المجوس ، لنفى كل منهما صدور القبائح عن الله ، فيقول : « إن أصل الاعتزال مقدر على ذلك ... »[4] .

وكما رفض الماتريدى موقف المجبرة ، يرفض أيضا موقف القدرية ، ويستعين فى رده على الطائفة الثانية ببعض أقوال الطائفة الأولى ، أعنى القول « أن لا خالق غير الله ، ولا رب سواه ، ولو جعلنا حدث الأفعال ، وخروجها من العدم إلى الوجود ، ثم فناءها بعد الوجود ، ثم خروجها على تقدير من أربابها لجعلنا لها (أى لأربابها) وصف الخلق الذى به صار الخلق خلقا ، وفى ذلك لزوم القول بخالق سواه »[5] .

إن أفعال العباد فى الحقيقة حركات وسكون فى الظاهر ، والله قادر عليها ولولا ذلك ما أقدرهم عليها ، فصارت أفعالهم تحت قدرته تعالى . وقدرة العبد ناقصة ، يمكن أن تزول ، ولكل إنسان قدرة على ما ليس لغيره . أما قدرة

---

(١) السابق ، ص ٣١٤ .
(٢) السابق ، ص ٣١٨ .
(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٥٧ .
(٤) التوحيد ، ص ٢٤٤ ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ ، ص ٣١٤ — ٣١٦ .
(٥) السابق ، ص ٢٣٠ .

تعالى فهى فوق قدرة كل منقوص ، أى أنها كاملة مطلقة ثابتة ، ولو جاز خروج شيء من تحت قدرته ، فكيف نؤمن بوعده ووعيده ؟ وكيف يطمئن السامع إلى ما وعده من البعث أن يكون ؟ وما أخبر أنه لو شاء لخلق مثل الذى خلق ، وهو لا يقدر على فعل بعوض ، فضلا عن فعل هو أقوى منه ؟

إن الله هو مالك كل شيء بذاته ، لأنه خالق كل شيء ، فإن كان غير مالك لفعل العباد فيكون ملكه ناقصا ، وهذا باطل[1] .

والمعتزلة « جعلت للعبد قدرة على الكسب ، ولم تجعل لله ، فصار العبد بذلك أعظم فى القدرة » ، بل لقد جعلوا للعبد قدرة على منع الرب عن فعله .

هكذا « ثبت أن الله خالق الأفعال كلها »[2] بخلاف ما يزعم القدرية .

٣ ــ الموقف الوسط :

لقد استهدف الماتريدى بنقده لكل من الجبريين والقدريين جميعا أن يتخذ موقفا وسطا بينهم ، ويثبت أن أفعال العباد مخلوقة لله ، ومكتسبة لهم ، فيقول « والعدل هو القول بتحقيق الأمرين ، ليكون الله موصوفا بما وصف به نفسه ، محمودا به ، كما قال « خالق كل شيء » (الأنعام/١٠١) وقال « فهو على كل شيء قدير » (البقرة/٢٠) ، وليكون عدلا متفضلا كما قال « وما ربك بظلام للعبيد » (فصلت/٤٦) ، وقال « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا » (النساء/٨٣) ، ثم الدليل على لزوم القول بهذا ــ مع ما فيما بينا كفاية ــ وجود أحوال فى أفعال العباد[*] لا تبلغها أوهامهم ، ولا تقدرها عقولهم ، وأحوال فيها ينتهى إليها قصدهم ، وتبلغها عقولهم ، فثبت أنها من الوجه الأول ليست لهم ، ومن الوجه الثانى لهم »[3] .

---

(١) السابق ، ص ٢٣٠ ــ ٢٣٢ ، وكذلك ص ٢٥٤ ــ ٢٥٥ .

(٢) السابق ، ص ٢٣٥ .

(*) فى المطبوع : العبد ، وفى هذا النص أخطاء مطبعية ، أحدها يتعلق بالآية المذكورة من سورة فصلت .

(٣) التوحيد ، ص ٢٢٩ .

(ب) قدرة العبد أو استطاعته :

يقسم الماتريدى قدرة العبد أو استطاعته إلى قسمين ، أو يجعلها بالأحرى تتضمن أمرين ، استطاعة الأحوال والأسباب ، واستطاعة الأفعال :

الأولى تعنى سلامة الأسباب ، وصحة الآلات ، ويسمى هذا القسم استطاعة الأسباب والأحوال ، ولا تقوم الأفعال إلا بها ، وهى من النعم التى يكرم الله بها من يشاء ، ولولاها لم يحتمل أحد الأمر والنهى .

والثانية استطاعة الأفعال ، وتعنى فعل الاختيار ، وبه يكون الثواب والعقاب ، أى أنها مناط التكليف ، واستطاعة الأفعال تحدث بحدوث الأفعال ، فهى كالوقت لا تبقى ، أى أن الاستطاعة ليست صفة ثابتة للعبد ، وإنما يخلقها الله له ، وتزول بزوال الفعل ، فهى مصاحبة للفعل ، وليست سابقة عليه ، وههنا يلتقى الماتريدى والأشعرى ، ويخالفان المعتزلة .

ويبرهن الماتريدى على صحة مذهبه ، فيبين أن الاستطاعة إنما هى قوة ، ولا قوة إلا بالله ، وعلى ذلك مجىء السمع واتفاق الألسن على سؤال المعونة من الله والتقوية على ما أمر من العبادات ، فلو كانت الاستطاعة موجودة وجودا مسبقا كان السؤال ضربا من العبث .

كما أن القوة ليست هى من أجزاء الجسم ، فهى عرض فى الحقيقة ، والأعراض لا تبقى ، فيلزم القول بالكون — أى كون الاستطاعة — مع الفعل . وأيضا أن القوة إذ هى للأفعال ، وجائز حدوث العجز بعد الوصف بالقدرة .

ومما يثبت أيضا زوال الاستطاعة ، أن الله صير الخلق جميعا فقراء إليه ، وهو الغنى الحميد ، لذلك لم يجز أن يقع لهم الغنى عنه ، فلو كان للعبد استطاعة ذاتية ثابتة لصار غنيا عن الله ، وذلك قبيح[1] .

ولكن يخالف الماتريدى الأشاعرة فى قولهم إن الاستطاعة لا تصلح للشىء

---

(1) التوحيد ، ص ٢٥٦ — ٢٦٢ ، تأويلات أهل السنة ، ص ٦٦٩ — ٦٧٠ .

وضده معا ، ويذكر أن أبا حنيفه وجماعته (والماتريدى من جماعته) وكذلك أهل الاعتزال يقولون عن الاستطاعة : هى تصلح للأمرين جميعا ، ويستصوب الماتريدى هذا المذهب القائل بالقدرة على الشيء وضده[1] .

(حـ) القضاء والقدر :

يبين الماتريدى أن مسألة القضاء والقدر تتصل بمسألة خلق أفعال العباد اتصالا وثيقا ، إذ خلق الأفعال يثبت القضاء بكونها ، والقدر لها على ما عليها من حسن وقبح ، ويوجب أن يكون الله مريدا لها أن تكون خلقا له . لكن الناس أفردوا التكلم فى مسألة القضاء والقدر ، أى عالجوها معالجة مستقلة ، فاتبعهم الماتريدى فى ذلك[1] .

١ ــ ويعرف الماتريدى القضاء بأنه « الحكم بالشيء ، والقطع على ما يليق به » ، ويرتبط القضاء بمسألة خلق الأشياء ، لأنه تحقيق كونها على ما هى عليه . « إن الذى خلق الخلق هو الحكيم العليم ، والحكمة هى اصابة الحقيقة لكل شيء ، ووضعه موضعه . قال تعالى « فقضاهن سبع سموات » (فصلت/١٢) ، وعلى ذلك يجوز وصف أفعال الخلق أن قضى حق ، أى خلقهن وحكم كقوله « فاقض ما أنت قاض » (طه/٧٢) بمعنى احكم ، ومن ثم سمى العالم قاضيا بما يرد كل حق إلى محقه ، ويبين الذى هو حق ذلك ، وكذا قوله « إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون » (آل عمران/٤٧) ، وكذلك يجوز أن يقال : حكم الله أن فلانا يفعل كذا فى وقت كذا ، فيكون منه كذا فى وقت كذا ... وحكم أيضا بالذى يستحق الفاعل بفعله من ذم أو مدح ، ثواب أو عقاب » .

إذن معنى لفظ « قضى » هو أعلم وأخبر .

٢ ــ وقد يكون لفظ « قضى » بمعنى أمر ، لقوله تعالى « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » (الاسراء/٢٣) ، وقوله « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا » (الأحزاب/٣٦) ، وهذا المعنى لا يجوز أن يضاف إلى الله إلا فى الخيرات .

(١) التوحيد ، ص ٢٦٣ .

(٢) السابق ، ص ٣٠٥ .

٣ ــ وقد يكون لفظ « قضى » فى معنى « فرغ » ، كما فى قوله : « فلما قضى موسى الأجل » (القصص/٢٩) ، لكن هذا المعنى لا يجوز أن يضاف إلى الله ، لإضافة الشغل له بشيء أو فراغ له منه ، إلا على مجاز اللغة فى تحقيق انقضاء ما خلق .

هذه هي المعانى الثلاثة التى يذكرها الماتريدى للفظ القضاء ، ويشير إلى أن للفظ معان أخرى ليس بنا إلى ذكرها حاجة فيما نحن فيه .

أما لفظ القدر فهو على وجهين ، أو معنيين :

١ ــ أحدهما : الحد الذى عليه يخرج الشيء ، وهو جعل كل شيء على ماهو عليه من خير أو شر ، من حسن أو قبح ، من حكمة أو سفه ، وهو تأويل الحكمة . وعلى مثل هذا المعنى يدل قوله تعالى « إن كل شيء خلقناه بقدر » (القمر/٤٩) .

٢ ــ الثانى : بيان ما عليه يقع كل شيء من زمان ومكان ، وحق وباطل ، وما له من الثواب والعقاب ، وفى هذا المعنى قال تعالى « وقدرنا فيها السير » (سبأ/١٨) ، وقال « إلا امرأته قدرنا إنها لمن الغابرين » (الحجر/٦٠)[١] .

ولكن هل يجوز لأحد أن يبرر معاصيه بالقضاء والقدر ؟ يبين الماتريدى أنه لا عذر لأحد بذلك لأوجه ثلاثة :

١ ــ إن الله تعالى قضى بمعنى أنه علم أن ذلك الشخص يختار ويؤثر ، فليس له حق الاحتجاج ، لأنه كان مختارا للأشياء التى فعلها ، مؤثرا لها على غيرها .

٢ ــ « إن جميع ما كان (للناس) لم يحملهم (الله) على ماهم فعلوه ، ولم يدافعهم إليه ، ولا اضطرهم ، بل هم على ما هم عليه ... وقد مكنوا أيضا من مضادات ما عملوا » ، فالإنسان ليس مجبرا على فعل المعاصى ، وإنما هو « ممكن من الترك » .

---

(١) التوحيد ، ص ٣٠٥ ــ ٣٠٧ .

٣ — « إنه لم يخطر شيء من ذلك ببالهم ، ولا كانوا عند أنفسهم وقت الفعل : إنهم يفعلون لشيء من ذلك ، فالاحتجاج لما ليس لذلك الفعل عند المحتج باطل ، وكذلك العذر بما لم يكن عند نفسه بالذى يفعل لكان ذلك باطل مضمحل »[1] ، أى أن احتجاج من يحتج يوم القيامة بالقضاء والقدر لكى يبرر ما فعله من المعاصى إنما هو احتجاج باطل لأنه لم يكن معترفا به عند ارتكابه لها ، بل كان يشعر بكامل حريته آنذاك .

(د) الختم والطبع والأكنة والضلال :

يشير الماتريدى إلى أن المعتزلة يقولون : إن قوله تعالى « ختم الله » (البقرة/٧) و« طبع الله » (النساء/١٥٥ وغيرها) أى أعلم بعلامة فى قلب الكافر أنه لا يؤمن ، كاعلام الكتب والرسائل ، ثم يقول الماتريدى : « ولكن عندنا خلق ظلمة الكفر فى قلبه ... خلق الختم والطبع على قلبه ، إذ فعل فعل الكفر ، لأن فعل الكفر مخلوق عندنا ، فخلق ذلك الختم عليه ، وهو كقوله « وجعلنا على قلوبهم أكنه » (الأنعام/٢٥) ، أى خلق الأكنة ، وغيره من الآيات .

والأصل فى ذلك أنه « ختم على قلوبهم » لما تركوا التأمل والتفكر فى قلوبهم فلم يقع ، وعلى سمعهم لما لم يسمعوا قول الحق والعدل ، خلق الثقل عليه ، وخلق على أبصارهم الغطاء لما لم ينظروا فى أنفسهم ، ولا فى خلق الله ليعرفوا زوالها وفناءها ، وتغير الأحوال ليعلموا أن الذى خلق هذا دائم لا يزول أبدا »[2] .

وأما قوله تعالى « فزادهم الله مرضا » (البقرة/١٠) ، فقد « اختلف فى تأويله . قالت المعتزلة : هو التخلية بينهم وبين ما أختاروا ، وأما عندنا على خلق أفعال : زيادة الكفر والنفاق فى قلوبهم ... (بسبب) اظهار الموافقة للمؤمنين بالقول ، واضمار الخلاف لهم بالقلب ، خلق عز وجل تلك الزيادة من المرض فى قلوبهم باختيارهم »[3] .

(١) السابق ، ص ٣٠٩ .

(٢) تأويلات أهل السنة ، ص ٤١ — ٤٢

(٣) السابق ، ص ٤٤

وأما قوله عز وجل « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا » (البقرة/٢٦) فالمراد أضل الله به من علم أنه يختار الضلالة ، ويهدى به من علم أنه يختار الهدى ، أى خلق فعل الضلالة من الضال ، وخلق فعل الاهتداء من المهتدى[١] .

واحتجت المعتزلة علينا بظاهر قوله تعالى « حسدا من عند أنفسهم » (البقرة/١٠٩) قالوا : دلت الآية على أن الحسد ليس من عند الله بما نفاه عز وجل عنه ، وأضافه إلى أنفسهم ... قيل : صدقتم فى زعمكم بأن الحسد ليس من الله تعالى ، وكذلك نقول ، ولا تجز اضافة الحسد إليه بحال ، ولكن نقول : خلق فعل الحسد من الخلق ، وكذلك يقال فى الأنجاس والأقذار والحيات والعقارب ونحوها ، أنه لا يجوز أن يضاف إلى الله تعالى فيقال : يا خالق الأنجاس والحيات والعقارب ، وإن كان ذلك كله خلقه ، وهو خالق كل شىء ، فعلى ذلك نقول : يخلق فعل الحسد وفعل الكفر من العبد ، ولا يجوز أن يضاف إلى الله تعالى[٢] .

---

(١) السابق ، ص ٧٨
(٢) السابق ، ص ٢١٧

النبـــوات

اثبات الرسالة وايجاب الحاجة إليها

تجاهل فلاسفة اليونان القدماء النبوة ، وعولوا على العقل وحده فى بلوغ الحقيقة ، سواء فى علم الالهيات ، أو فى سائر فروع الفلسفة ، وجحد براهمة الهند الرسل ، وأثبتوا التكاليف من جهة العقول والخواطر ، وأبطلوا الفرائض السمعية[1] ، وزعموا أن فى العقل كفاية ، وأن أكبر الكبائر فى الرسالة اتباع رجل هو مثلك فى الصورة ، والنفس ، والعقل ، يأكل مما تأكل ، ويشرب مما تشرب ، ويتصرف فيك ، ويستخدمك ، فأى حاجة لنا إلى الرسول ؟ وأى تميز له عليك ؟ وما دليله على صدق دعواه ؟[2] .

ووجد الملاحدة فى العالم الإسلامى ضالتهم المنشودة فى تجاهل من تجاهل أمر النبوة ، أو لدى من تجرأ على الطعن فيها ؛ واستاء المسلمون فى القرن الثالث الهجرى من ظهور ملاحدة ينتسبون إلى الإسلام ، وهم فى الحقيقة أعداؤه ، يهدمون بنيانه حين يشككون فى النبوة والرسالة ، وقاد حركة الهدم أبوعيسى الوراق (ت . سنة ٢٤٧ هـ .) وتلميذه أبو الحسين أحمد بن يحى بن اسحق الروندى الذى قيل إنه توفى سنة ٢٥٠ هـ أو سنة ٢٩٨ هـ . فإن كانت الثانية فقد عاصره الماتريدى ، وإن كانت الأخرى ، فلم تكن آثار عدوانه على النبوة قد زالت بعد حين نشط الماتريدى فى الدفاع عن عقيدة الإسلام ، وشارك معاصريه فى تثبيت النبوة ، والتصدى لحملات أعدائها ، فاتفق مفكرو ذلك العصر فى الغاية ، وهى التصدى للعدو المشترك ، وإن اختلفوا فى المناهج أو الطرق التى سلكوها ، فآثر الفارابى (ت . سنة ٣٣٩ هـ .) المداواة بالتى كانت هى الداء ، وحاول اقامة نظرية فى النبوة على أسس فلسفية خالصة ، ولجأ إلى أرسطو الذى لم يعترف بالنبوة قط ، فعثر فى فلسفة المعلم الأول على نظرية فى الأحلام فالتقطها ، وخلطها بنظرية الفيض أو الصدور لدى الأفلاطونيين المحدثين ، وخلع على هذا المركب الفلسفى كسوة اسلامية ،

(١) عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، ص ١٥٤ — ١٥٥ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل . ص ٥٩٤ — ٥٩٥ .

فكان أول من يقدم نظرية فلسفية فى النبوة ، لم تحظ بالطبع بتأييد جمهور أهل السنة .

وشارك الماتريدى علماء عصره فى اثبات الرسالة ، وبين الحاجة إليها ، وقام بالرد على مزاعم المنكرين لها ، وأشار إلى أن الرسالة قد أثبتها أئمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر ، وأنكرها من جهل صانعه ، ومن زعم أن فى العقل الغنى عن الرسالة ، ومن ادعى أن الرسالة أمر شبيه بصنيع الكهنة والسحرة والمشعبذة .

ويبين الماتريدى أن مبحث النبوات ينبغى أن يكون عقب معالجة مبحث الألوهية ، « فتناظر من أنكر الصانع فى اثباته ، إذ التنازع فى ارساله لا يتمكن إلا بعد لزوم القول بهستيته(*) وثباته » ، فمن أثبت وجود الله عنيه أن يقر بارساله الرسل .

كما أن الرسل « هم قوم نشأوا بين قوم عرفوا أحوالهم » ، أى عرفوا صدقهم ، « فلما جاءوا بالآيات (المعجزات) التى قهرت عقولهم — مع علمهم بأن وسعهم لا يحتمل إنشاء مثلها — لزم العلم بصدقه (أى الرسول) فيما أخبر عن مرسله »[1] .

وفضلا عما تدل عليه المعجزات من صدق الرسل واثبات الرسالة ، فإنه « يجب القول بالرسالة بضرورة العقل فى ايجاب الحاجة إليها دينا ودنيا »[2] . ويحاول الماتريدى أن يبرهن على ذلك برهنة عقلية .

١ — فيبين أن الله تعالى خلق الخلق للبقاء ، ثم لم يجعل البقاء إلا بالأغذ[ية] وقد حبب إليهم البقاء دوام الحياة . فلو لم يجعل الله عليهم الأمر والنهى ، لـ[ـسعى] كل إنسان إلى ما يطمع فيه من البقاء ودوام الحياة ، مع ما له فيه من الـ[ـلذة] والشهوة ، ثم يفعل أقرانه نفس الشىء ، فيحدث بينهم التنازع . ومعلوم [أن] التنازع هو أصل كل فساد ، ومقدمة كل فناء . وهذا يتعارض مع الـ[...]

(*) هستى : كلمة فارسية معناها الوجود فى الخارج (التوحيد ، ص ٧ هـ ٥) .
(1) التوحيد ، ص ١٧٦ .
(2) السابق ، ص ١٧٩ .

المنشودة وهى البقاء ، فلزم البشرية من يعينها ، ويردها إلى ما فيه صلاحها ، ومعلوم أن لا أحد أعلم بذلك ممن خلقها وأنشأها ، وفى ذلك لزوم القول برسول نعلم أنه من عنده تعالى جاء[1] .

٢ — وتتبين حاجة الناس الضرورية للرسل فى بداية حياة الانسان على الأرض ، « فى الابتداء ليس فى العقول (سبيل) يعرف الوجوه التى تنبت من الزراعة وما فيها من التدبير ، ثم بعد التمام والعلم بجوهر لابد ممن يعلم كيف يستعمله حتى يصلح للاغتذاء ... » ثم علوم الطب ، ومعرفة تربية الصغار ، والحرف ، والصناعات كلها وطرق البلدان ورياضة الدواب « إن أصولها تعليم واشارة لا استخراج العقول »[2] . أى كان الناس فى الابتداء يفتقرون إلى الرسل فى تعلم العلوم والصناعات المختلفة ، إذ من المحال أن تستنبط أصولها استنباطا عقليا محضا ، على نحو ما يزعم أصحاب المذهب المثالى كأفلاطون ، وإنما أول ذلك تعليم يكون من العليم الحكيم عن طريق رسله .

٣ — ومما يلزم القول بالرسالة بضرورة العقل ، هو أنه قد ثبت حسن معرفة المنعم والشكر له فى العقل[*] ، وقبح الجحود له والكفران بنعمته . أما كيفية شكر المنعم فلا تعرف بالعقل ، فيلزم القول بمخبر يخبر عن الله[3] ، وهو الرسول .

٤ — إنه معلوم أن العلماء يتفاضلون فى ادراك ما به مصالحهم فى أمر الدين والدنيا ، يكون عند واحد من ذلك ما ليس عند غيره ، وإذا ثبت ذلك فلا ندفع أن يكون عند الله مما به صلاح عباده مما ليس عند خلقه ، فيوصلها إليهم برسله[4] .

٥ — يرفض الماتريدى الاسراف فى التعويل على العقل وحده ، والركون إليه دون سواه فى المعرفة ، فمن المحال أن يصيب جميع الناس إذا اعتمد كل

(١) السابق ، ص ١٧١ ، ص ١٨٢ .

(٢) السابق ، ص ١٨٠ .

(*) بخلاف ما يذهب ابن حزم الظاهرى ، فسنرى أنه ينكر أن يكون شكر المنعم مصدره العقل البتة .

(٣) السابق ، ص ١٨١ .

(٤) السابق ، ص ١٨٢ .

منهم على عقله فقط ، وذلك لتناقض الآراء والأقوال ، فضلا عما قد تزدحم به العقول من الهموم ، « وكذلك أنواع الألم ، وأسباب لا تحصى مما يشغل العقول ، ويمنعها عن الاحاطة بالحق فى كل لطيف وجليل ، وكذلك غلبة الشهوات ، وكثرة الأمانى ، واللذات ، فلذلك لابد من رسول الله ليبينهم . ويدلهم — عند الاشتباه — على الحق »[1] .

٦ — ثم لو كان فى العقل الغنى ، وسلمنا جدلا أن بالعقل كفاية ، لجائز ارسال الرسل من طريق الأفضال ، إذ الله موصوف معروف بالاحسان ، وبكثرة النعم ، فقد أنعم على الانسان بكثرة الفواكه والملاذ ، وإن كان القليل من ذلك كافيا ، فإذا كان الله قد أنعم على الانسان بالعقل لمعرفة الحقائق ، فقد زاد نعمه تعالى بارسال الرسل ، وكان ذلك من عظيم المنن ، ويعد الماتريدى ارسال الرسل معونة للعقول وارشاد ، وتذكير ، وتنبيه ، وتحذير من التقصير ، فيكون كل ذلك مما يحث على النظر ، ويدعو إلى الفكر ، فكيف ينكر حاجة العقول إلى أعوان ؟ والرسل أحق بذلك[2] .

٧ — « يعلم جميع منكرى الرسل أن ليس مع أحد منهم دليل يحقق تكذيبه أو يزيل عن نفسه صفة المتعنتين ، مع كثرة حيلهم فى مقابلات أدلتهم ، وطعنها مرة بالسحر وبوجوه (أخرى) ، ثم مع بذلهم مجهودهم من دنياهم فى اطفاء نورهم » . هكذا يرى الماتريدى أن جميع منكرى الرسل ليس معهم أدلة تثبت صحة ما يزعمون ، وكل ما لديهم إنما هو تعنت واتهامات باطلة للرسل وافتراءات ليس لها أساس ، يستهدفون بها اطفاء نور النبوة ، ويأبى الله إلا أن يتم نوره .

ويستعرض الماتريدى بعض مزاعم منكرى الرسالة ، فيذكر بعض أقوال أبى عيسى الوراق (ت . سنة ٢٤٧ هـ .) وابن الراوندى (توفى ما بين عامى ٢٥٠ و ٢٩٨ هـ .) ، ويفندها ، ويبين تهافتها وبطلانها[3] .

---

(١) السابق ، ص ١٨٢ — ١٨٣ .
(٢) السابق ، ص ١٨٥ .
(٣) السابق ، ص ١٨٦ — ٢٠٢ .

الأخرويـــات

حكم أرباب الذنوب :

يشير الماتريدى إلى اختلاف الفرق فى أحكامهم على مقترفى الذنوب ، وفى تسميتهم : هل يسمون مؤمنين أم كافرين أو مشركين ؟ وهل تخرجهم ذنوبهم من الإيمان أم لا ؟

ويقسم الماتريدى الذنوب قسمين : الصغائر ، والكبائر[1] .

أولا ــ الصغائر :

تغفر الصغائر باجتناب الكبائر ، فلا يجوز اخراج صاحبها من الإيمان ، والقول بخلوده فى النار إنما هو قول فاسد ، لما يوجب الخلف فى الوعد بقوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » (الزلزلة/٧) ، وما جاءت به الآيات فيمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ، والوعد فى ذلك .

والذى يمنع أن يطلق على صاحب الصغائر اسم كافر أو مشرك ، أمر الله نبيه أن يستغفر له وللمؤمنين والمؤمنات ، ولا يجوز الاستغفار لمن ثبت عليه كفر أو شرك ، لقوله تعالى « ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين » (التوبة/١١٣) ، وبما أمره أن يستغفر للمؤمنين ، ومحال أن يأمره بالاستغفار باسم الإيمان ، وهو عنهم زائل ، لأنه يوجب الكذب ، فثبت أن أولئك الذين أمرهم بالاستغفار هم أهل الإيمان فى الحقيقة ، ثم لا يحتمل أن يؤمر بالاستغفار ولا ذنوب لهم ، أو كانت مغفورة لهم ، لأن الاستغفار هو طلب المغفرة .

ثم لا يحتمل أن يكون رسول الله والملائكة يستغفرون لمن أمروا به ، ثم لا يجابون ، فيثبت بهذا أن لا يزول اسم الإيمان لكل ذنب .

ولو كان فى شىء من الصغائر تسمية بالكفر ، فهو على مجاز اللغة من حيث

---

(١) التوحيد ، ص ٣٢٣ ــ ٣٢٥ .

ذلك صنيعهم ، على ما يقال للمرء : أصم وأعمى بما لا يقف على حقيقة ما ، وذلك نحو قوله « من كفر بالله من بعد إيمانه » (النحل/١٠٦).

والقول فى جعل الصغائر كفرا أو شركا أو التخليد فى النار جزاء لها ، إنما هو قول مهجور ، لأنه يسقط معنى تسميته تعالى عفوا غفورا رحيما .

ها هو ذا موقف الماتريدى « الذى ينقض قول الخوارج الذين يكفرون بالصغائر »[١] .

ثانياً — الكبائر :

يقرر الماتريدى حقيقة اختلاف الأمة فى مرتكب الكبائر ومصيره فى الآخرة ويفتش عن الدوافع التى أدت إلى تباين الآراء فى هذه المسألة ما بين افراط وتفريط واعتدال ، فيقول « اختلفت الأمة فى مرتكبى الكبائر من المسلمين ، دفعته إليها الغلبة من شهوة أو غفلة ، أو شدة الغضب والحمية ، أو رجاء العفو والتوبة ، من غير استحلال منه ، ولا استخفاف منه بمن أمر ونهى ، فمنهم من جعله كافرا ، ومنهم من جعله مشركا ، ومنهم من جعله غير مؤمن ولا كافر ، ومنهم من جعله منافقا ، ومنهم من جعله مؤمنا على ما كان عاصيا بما فعل ، فاسقا به من غير أن يطلق له اسم الفسق والفجور ... »[٢] .

ويبطل الماتريدى قول كل من المعتزلة والخوارج الذين لا تغفر عندهم الكبائر إلا بالتوبة ، أما من مات على كبيرة دون توبة ، فهو كافر مخلد فى النار عند الخوارج ، بينما انفردت المعتزلة بمنع اسم الكفر عن أصحاب الكبائر ، لأن صاحب الكبيرة قد جاء فيه الوعيد ، فبطل أن يكون مؤمنا ، ولم يسم به كافر لأنه لم ترد به التسمية ، ولكن يستحق مرتكب الكبيرة عندهم اسم الفسق والفجور والظلم ، وهى منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر . ويذهب المعتزلة إلى أن الوعيد إذا وجب لمرتكب الكبيرة ، لزم دخوله النار دون الخروج منها .

ويقدم الماتريدى طائفة من الآيات القرآنية تدل على أن ارتكاب الكبائر .

---

(١) السابق ، ص ٣٢٥ — ٣٢٨ .

(٢) السابق ، ص ٣٢٩ .

وإن استحق أصحابها اسم المقت أو الظلم أو الخيانة أو نحو ذلك إلا أن الإيمان لم يسلب منهم ، بل وصفهم القرآن بالايمان على الرغم مما ارتكبوا من آثام ، ومن هذه الآيات ما يلي :

— قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون » (الصف/٢) فأثبت لهم اسم الإيمان ، ثم أوجب لهم المقت فى قوله « كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون » (الصف/٣) .

— قوله تعالى « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » (الحجرات/٩) . أثبت لهم اسم الإيمان مع إلزام اسم البغى لأحدهما فى القتال .

— قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء » (الممتحنة/١) ، فأثبت لهم اسم الإيمان مع قبح صنيعهم .

— قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا » (التحريم/٨) ، أخبر أن عليهم ذنوبا تغفر بالتوبة ، ويكفر بها على ابقاء اسم الإيمان ، وفى قول هؤلاء الخوارج والمعتزلة لا يجوز ذلك .

ثم اجماع النقلة فى اثبات الشفاعة(*) ، وتوارث الأمة فى الصلاة على جميع من مات من أهل القبلة ، والاستغفار لهم ، والترحم عليهم هو الدليل على بطلان قول كل من الخوارج والمعتزلة .

ويتهم الماتريدى المعتزلة بالتناقض ، لأن مذهبهم يتضمن الإياس من روح الله مع نفيهم اسم الكفر عن مرتكب الكبيرة ، وقد قال تعالى « إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون » (يوسف/٨٧) ، وبذلك جمع الله بين الكفر والإياس ، فمن أثبت أحدهما لزم الآخر ، فإذ ثبت عندنا وعند المعتزلة أنه ليس بكافر — والكفر فى العرف تكذيب — وصاحب الكبيرة — بالتصديق — فى حالة يرجو عفوه تعالى ، ويخاف عذابه ، ويعلم أن من أيأسه من رحمة ربه ضال جاهل بالله ، ثبت أنه ليس بمكذب .

ويأخذ عليهم « أنهم جميعا ضيقوا رحمة الله فجعلوها بحيث لا تتسع لذنب ،

(*) أنكر الخوارج والمعتزلة والزيدية الشفاعة لمرتكبى الكبائر .

إذ الذنوب التى ليست بكبائر لا يجوز معها التعذيب ... وجعلوا الغضب والسخط هو الذى يسع كل ذنب فى الحكمة يجوز له التعذيب ، فلا عفو إذن على قولهم ولا رحمة » .

ولقد « قسم الله البشر قسمين (مؤمنين وكافرين) فى أمر الدنيا والآخرة ، فقسمة المعتزلة على ثلاثة أقسام تعدى لحد الله ، وحق مثله أن يقال له : الله أذن لكم أم على الله تفترون ، أو يقال : أأنتم أعلم أم الله »[1] ؟ إن من راد على قسمة الله الثنائية ، فهو المبتدع فى دين الله[2] .

إن الخلود فى النار ــ فيما يبين الماتريدى ــ لا يكون إلا للكافر الذى تعمد عصيان الله تعالى ، وليس هذا حال المؤمن إذا ارتكب كبيرة « إن كل مؤمن فيما يعصى الله فى كل شىء يكون كالمدفوع إليه بما يغلب عليه من شهوة أو غضب أو حمية أو نحو ذلك ، وبما به يصير إليه ، إذن لم يقصد عصيان الرب أو طاعة الشيطان ، (ولكن) يصير ... كالمدفوع ، لم يلزمه الكفر به ، ولله أن يجزيه عليه بما ملكه ما به يمتنع عن الدفع إليه »[3] .

ويتعلق المعتزلة بظاهر قوله تعالى فى المؤمنين « ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (البقرة/٦٢) ، فيذهبون إلى أن صاحب الكبيرة عليه خوف وحزن، فلو كان مؤمنا لكان لاخوف عليه ولاحزن، فدل ذلك أنه يخرج من إيمانه إذا ارتكب كبيرة . ويرد عليهم الماتريدى بأنه يحتمل أن يكون على مرتكب الكبيرة خوف فى وقت ، ولا خوف عليه فى وقت آخر ، لأن لكل مؤمن خوف البعث وفزعه ، حتى الرسل ، لقوله « يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب » (المائدة/١٠٩) لشدة فزعهم من هول ذلك اليوم ، فإذا دخلوا الجنة ، ونزلوا منازلهم ، ذهب ذلك الخوف والفزع عنهم[4] .

(١) التوحيد ، ص ٣٣٠ ــ ٣٣٦ .
(٢) السابق ، ص ٣٥١ .
(٣) التوحيد ، ص ٣٧٠ .
(٤) تأويلات أهل السنة ، ص ١٥٨ ــ ١٥٩ .

الشفاعة :

يشير الماتريدى إلى اختلاف الفرق فى الشفاعة على قولين :

١ ــ فقالت المعتزلة : لا تكون الشفاعة إلا لأهل الخيرات خاصة ، الذين لا ذنب لهم ، أو كان لهم ذنب فتابوا عنه ، واحتجوا بقوله « الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ، ربنا وسعت كل شىء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم » (غافر/٧) ، أخبر أنهم يستغفرون للذين آمنوا وتابوا واتبعوا ، فإذا كان الاستغفار فى الدنيا إنما يكون للذين آمنوا وتابوا واتبعوا ، فعلى ذلك الشفاعة إنما تكون فى الآخرة لهؤلاء .

١ ــ يقول الماتريدى « وأما عندنا فإن الشفاعة تكون لأهل الذنوب لأن من لا ذنب له لا حاجة له إلى الشفاعة ، وقوله « للذين آمنوا ... (و) تابوا واتبعوا سبيلك » ، تكون لهم ذنوب فى أحوال التوبة ، فإنما يغفر لهم الذنوب(*) التى كانت لهم ، فقد ظهر الاستغفار لأهل الذنوب ، فعلى ذلك تكون الشفاعة » .

والشفاعة التى يستوجبها أهل الذنوب إنما وجبت بالطاعات التى كانت لهم ، لأن أهل الإيمان ــ وإن ارتكبوا مأثما ومعاصيا ــ فإن لهم طاعات ، فبتلك الطاعات يستوجبون الشفاعة[1] .

بقاء الخلدين :

كان الجهم بن صفوان يزعم أن الجنة والنار تفنيان ، ويبطل الماتريدى هذا الزعم فيورد قوله تعالى « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار » إلى قوله « وهم فيها خالدون » (البقرة/ ٢٥) ، فيبين أن المراد بدلك أن أهل الجنة مقيمون أبدا ، « فالآية ترد على الجهمية قولهم ، لأنهم يقولون بفناء الجنة وفناء ما فيها ، ويذهبون إلى أن الله تعالى هو الأول

(*) فى المطبوع : ذنوب .

(١) تأويلات أهل السنة ، ص ٥٩٠ ــ ٥٩١ .

والآخر والباقى ، ولو كانت الجنة باقية غير فانية لكان ذلك تشبيها » ويعقب الماتريدى على دعوى الجهمية بقوله « لكن ذلك وهم عندنا ، لأن الله تعالى هو الأول بذاته ، والآخر بذاته ، والباقى بذاته ، والجنة وما فيها باقية بغيرها ، ولو كان فيما ذكر تشبيه لكان فى (وصفه تعالى بأنه) العالم والسميع والبصير تشبيه ، ولكان فى الخلق أيضا فى حال البقاء تشبيه ، فإذا لم يكن فيما ذكرنا تشبيه لم يكن فيما تقدم تشبيه أيضا » .

كما أن الله تعالى جعل الجنة دار مطهرة عن المعايب كلها ، ولو كان آخرها للفناء ، لكان فيها أعظم المعايب ، إذ المرء لا يهنأ بعيش إذا نغص(*) عليه بزواله ، فلو كان آخره للزوال كان نعمته منغصة(**) على أهلها ، فلما نزه عن العيوب كلها ، كان التخليد لأهلها أولى بها[1] .

وما يقال عن الجنة يقال أيضا عن النار ، فيستند الماتريدى إلى قوله تعالى « والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » (البقرة/٣٩) ، ويقول الماتريدى عن هذه الآية إنها « تنقض على الجهمية ، لأنهم يقولون بفناء الجنة والنار ، وانقطاع مافيهما ... (فقد) أخبر عز وجل أن الكفار فى النار خالدون ، وأن عذابها أليم شديد ، فلو كان لهم رجاء النجاة منها ، هان ذلك عليه »[2] .

مصير أطفال المشركين :

يوافق الماتريدى المعتزلة فى أن جميع من مات من أطفال المشركين فمصيرهم دخول الجنة ، ولكن لا كما يزعم المعتزلة ، أن ذلك المصير يكون لهم على سبيل العوض عما أصابهم فى الدنيا من آلام أو حرمان ، بل لأن لله تعالى أن يعطى من يشاء بلا فعل ولا صنع ، وهذا العطاء يعد منه فضلا وكرامة ، وذلك فى العقل جائز ، أى اعطاء الثواب بلا عمل على الافضال والاكرام .

(*) فى المطبوع : نقص ، ولعل الصواب ما أثبتناه .

(**) فى المطبوع : منقصة ، وأشار المحقق إلى أنه فى احدى النسخ المخطوطة منغطة .

(١) تأويلات أهل السنة ، ص ٧٥ — ٧٦

(٢) السابق ، ص ١٢١ — ١٢٢

ويخالف الماتريدى الأشاعرة الذين أجازوا تعذيب أطفال المشركين فى الآخرة ، ولكن عند الماتريدى التعذيب غير جائز — فى العقل — بلا ذنب يرتكب[1] .

الإيمـــان

اختلاف الفرق فى معنى الإيمان :

يستعرض الماتريدى أهم اختلافات الفرق فى مفهوم الإيمان ، ويبين موقفه من مفهوماتهم للإيمان ، على النحو التالى :

١ — الرد على الكرامية :

يستهل الماتريدى بحثه فى مفهوم الإيمان برفض تعريف الكرامية[2] للإيمان ، فيتفق تماما مع الأشاعرة ، ويقول : « قال قوم (يقصد الكرامية) : الإيمان هو الاقرار باللسان خاصة ، وليس فى القلب شىء » ، ثم يبطل الماتريدى هذا الرأى ، ويستبدل به رأى مضاد ، فيبين أن الإيمان هو مجرد التصديق بالقلب دون الاقرار باللسان أو العمل بالجوارح ، ويثبت ذلك بالسمع والعقل .

ا — أما السمع فهو قوله تعالى فى المنافقين الذين قالوا : آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم » (الحجرات/١٤) ، فأبطل أن يكون قولهم إيمانا إذ لم تؤمن قلوبهم ، وقال تعالى « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » (البقرة/٨) فنفى أن يكون الذى قالوا بألسنتهم إيماناً إذا خالفت قلوبهم ذلك ، وقال « إلا من اكره وقلبه مطمئن بالإيمان » (النحل/١٠٦) فلم يجعل لهم كفر باللسان إذا لم يكن عبارة عن القلب ، فثبت بهذه الآيات وغيرها أن القلب هو موضع الإيمان[3] .

ويورد الماتريدى قوله تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما

---

(١) السابق ، ص ٧٢ — ٧٣ .

(٢) راجع الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ١١٧ .

(٣) التوحيد ، ص ٣٧٣ — ٣٧٥ .

شجر بينهم » (النساء/٦٥) ، وهذه الآية — فيما يقول — « نقض(*) على الكرامية ، لأنهم يقولون : الإيمان قول باللسان دون التصديق ، فأخبر الله عز وجل عن جملة المنافقين أنهم ليسوا بمؤمنين لما لم يأتوا بالتصديق ، وهذا يدل على أن الإيمان تصديق بالقلب »(١) .

وفي موضع آخر يقول الماتريدي « والإيمان عندنا هو التصديق بالقلب ، ودليله قول جميع(**) أهل التأويل والأدب أنهم فسروا : آمنوا (بمعنى) صدقوا في جميع القرآن »(٢) .

ب — وأما العقل ، فلأن الإيمان دين ، والدين اعتقادات(*) ، « والاعتقادات لا يجرى عليها القهر والغلبة ، ولا لأحد من الخلائق على اعتقاد آخر ومنعه سلطان ، وهي أفعال القلوب خاصة » ، فالدين في القلب ، لا يشترط أن يكون باللسان ، فثبت بذلك « أنه على غير ما ظنت الكرامية »(٣) .

٢ — الرد على المعتزلة والخوارج والحشوية :

يشترك المعتزلة والخوارج والحشوية(**) — على اختلاف مذاهبهم — في اعلان أن الإيمان يقوم على ثلاث دعائم : اقرار باللسان ، وتصديق بالقلب ، وعمل بالجوارح . وكما استبعد الماتريدي الدعامة الأولى كما رأينا ، يهدم أيضا

(*) ونحن بدورنا نقول : إن هذه الآية تنقض على الماتريدي زعمه أن الإيمان مجرد تصديق بالقلب دون العمل ، إذ الآية تنفي الإيمان عمن لم يحكمون هدى النبوة في حياتهم العملية .

(١) تأويلات أهل السنة ، ص ٤٢ .

(**) سنرى عند حديثنا عن الأشاعرة أن الباقلاني يردد نفس هذا القول ، غير أن ابن تيمية قام بالرد عليه ، وبين أن هذا التفسير للفظ الإيمان ليس موضع اتفاق أهل اللغة ، فمنهم من أرجع الايمان إلى الأمان .

(٢) تأويلات أهل السنة ، ص ٤٦ .

(*) لا نوافق الماتريدي في أن الدين اعتقادات وحسب ، بل يشمل أيضا الأعمال ، فالدين عقيدة وشريعة ، ويتضمن عبادات ومعاملات شتى ، بل حتى العقيدة ، ولو أنها في ذاتها تتعلق بالجانب النظري المعرفي ، إلا أن لها مردودا عمليا من غير شك ، فهي مصدر السلوك ، والحافز على العمل ، وانتفاء السلوك العملي الموافق للعقيدة دليل على ضعفها في القلب .

(٣) التوحيد ، ص ٣٦٩ ، ص ٣٧٧ — ٣٧٨ .

(**) يقصد الماتريدي بالحشوية أصحاب الحديث ممن لا يتحرون الدقة في رواياتهم ، فلا يميزون بين الأحاديث الصحاح والمكذوبة .

الدعامة الثالثة ، ولا يستبقى من الإيمان سوى الجانب القلبى فقط ، ويجعل الإيمان معلقا على القلب دون سواه .

وأما استبعاد الماتريدى للجانب العملى ، فيستند فيه لمثل قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون » (الصف/٢) وقوله « يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله » (التوبة/٣٨) وقوله « وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله » (النساء/٧٥) ، فعاتب عز وجل المؤمنين على صنيعهم ، ولم يزل عنهم اسم الإيمان ، بل أبقى لهم هذا اللقب ، فبطل قول من يقول : الإيمان اسم لجميع الطاعات ، وثبت أن التسمية تقتصر على تصديق القلب وحده[1] .

ولكننا سنرى بعد قليل أن الماتريدى يجعل من الإيمان والاسلام لفظين مترادفين لمعنى واحد ، فإذا أصر على أن الإيمان مجرد تصديق القلب كان ذلك أيضا مفهوم الإسلام ، أفليس هذا المفهوم يعنى هدم جميع أركان الإسلام العملية ؟

الواقع أن موقف الماتريدى ههنا مخالف لما كان عليه السلف ، فقد أنكروا على من أخرج الأعمال عن الإيمان انكارا شديدا ، وعدوه قولا محدثا . قال الثورى « هو رأى محدث أدركنا الناس على غيره » ، وقال الأوزاعى « كان من مضى من السلف لا يفرقون بين العمل والإيمان » ، وكتب عمر بن عبد العزيز إلى الأمصار « أما بعد ، فإن الإيمان فرائض وشرائع ، فمن استكملها استكمل الإيمان ، ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان » . وهذا المعنى هو الذى أراد البخارى اثباته فى كتاب الإيمان ، وعليه بوب أبوابه كلها ، فقال : « باب أمور الإيمان » و « باب الصلاة من الإيمان » و « باب الزكاة من الإيمان » و « باب الجهاد من الإيمان » وهكذا[2] .

٣ ـــ الرد على الجهمية :

كان جهم بن صفوان يعتقد أن الإيمان مجرد معرفة الله ، ولا يتفاضل الناس

(١) التوحيد ، ص ٣٧٨ ـــ ٣٧٩ ، تأويلات أهل السنة ، ص ٧٣ .

(٢) حافظ بن أحمد حكمى : معارج القبول : ١٦/٢ ـــ ١٧ .

فى الإيمان ، لأن المعارف لا تتفاضل[1] . ويشير الماتريدى إلى مفهوم الإيمان المذكور ، وإن لم ينسبه إلى الجهم وأصحابه ، فيقول : « وظن قوم أن لا يكون بالقلب تصديق ، وإنما تكون به معرفة خاصة[*] » .

ويبطل الماتريدى هذا الزعم ، ويبين « أن الإيمان تصديق فى اللغة ، والكفر تكذيب أو تغطية ، فضد المعرفة فى الحقيقة النكرة والجهالة ... (ولما كان) كل من جهل حقا لا يوصف بالتكذيب له ، ثبت أن الإيمان بالقلب فى التحقيق غير المعرفة ، على أن المعرفة هى سبب يبعث على التصديق ، كما قد تبعث الجهالة على التكذيب ربما » ، وعلى هذا فليس الإيمان هو مجرد معرفة ، « إنما هو التصديق عند المعرفة » ، وليس الإيمان معرفة نظرية وحسب ، وإنما شرطه الأساسى أو ثمرته هى طمأنينة القلب[2] .

٤ ــ اثبات رأى المرجئة :

يشير الماتريدى إلى اختلاف الآراء فى معنى « المرجئة » ، ويبحث فى أصل اللفظ فى اللغة ، فيذكر أن الارجاء فى اللغة هو التأخير ، ثم يتطرق إلى بحث حقيقة كلمة « مرجئة » من حيث هى مصطلح يطلق على فرقة ذات عقائد معينة ، فيبين أنه لا يوجد ثمت اتفاق على ذلك ، فالحشوية يطلقون مصطلح المرجئة بمعنى غير ما يعنيه المعتزلة ، ويستبعد الماتريدى « قول بعضهم[**]: المرجئة هم الذين أرجأوا أمر (خلافة) على بن أبى طالب » .

ومعنى الارجاء ــ عند الماتريدى ــ نوعان[***]: أحدهما محمود والآخر مذموم، فأما الأرجاء المذموم فالمراد به مذهب الجبر، ويرجع إلى ماورد فى الخبر المرفوع أن الرسول ﷺ قال : « صنفان من أمتى لا تنالهم شفاعتى : القدرية والمرجئة » (رواه ابن ماجه والترمذى) ، ويشير الماتريدى إلى احتمال أن

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٨٨ .

(*) كذا فى المطبوع ، ولعل الصواب : خالصة .

(٢) التوحيد ، ص ٣٨٠ ــ ٣٨١ .

(**) وهو قول الشيعة : الزيدية منهم كأحمد بن سليمان (راجع كتابنا عنه ، ص ١٣٣) والاسماعيلية كأبى حاتم الرازى (راجع كتابه الزينة ، ص ٢٦٦) .

(***) ويميز بعض الباحثين بين النوعين هكذا : مرجئة أهل السنة والمرجئة المبتدعة كما كان يميز أستاذنا الدكتور على النشار رحمه الله .

يكون لفظ المرجئة فى هذا الحديث — إن صح — يراد به الجبرية ، لأنه جمع إلى القدرية .

ويحتمل أيضا أن يكون المراد بلفظ المرجئة ، أمر آخر مذموم أيضا ، وهو طائفة الحشوية ممن لا يقطعون فى أنفسهم القول بالإيمان ، بل يستثنون ، وسوف نتطرق بعد قليل للحديث عن الاستثناء فى الإيمان .

وأما الارجاء المحمود ، فهو ارجاء أصحاب الكبائر إلى يوم القيامة ، ليحكم الله فيهم بما يشاء ، وبهذا المعنى يصير لفظ المرجئة من الألقاب المحمودة ، وبه يمتدح كل من أطلق عليه هذا اللقب ، وقد أطلق بالفعل على جماعة ينتمى الماتريدى نفسه إليها ، وكان على رأسها شيخه الأكبر أبو حنيفة النعمان . ولم يستنكر الامام أبو حنيفة أن ينسب إلى الارجاء . يقول الماتريدى : « سئل أبو حنيفة رحمه الله : مم أخذت الارجاء ؟ فقال : من فعل الملائكة ، حيث قيل لهم « انبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين » (البقرة/٣١) ، إنه لما سئلوا عن أمر لم يكن لهم به علم ، فوضوا الأمر فى ذلك إلى الله(*) ، وكذلك الحق فى أصحاب الكبائر ، إذ معهم خيرات ، الواحدة منها لو قوبلت جميع ما دون الشرك من الشرور لمحتها وأبطلتها ، فلا يحتمل أن يحرم صاحبها الجنة ويخلد فى النار ، لكن يرجأ أمره إلى الله ، فإن شاء عفا عنه إذاه هو لم يحرمه — عند فعله — معرفته ، ومعاداة أعدائه له ، وتعظيم أوليائه ، فعند شدة حاجته إلى عفوه واحسانه يرجو أن لا يحرمه ، والله الموفق ، إذ قال : هو الغفور ، وهو الرحيم الودود ، وإن شاء قابل بسيئته ما أكرمه به من الحسنات ، فجعلهن كفارات لها ، كما قال تعالى « إن الحسنات يذهبن السيئات » (هود/١١٤) ، وقال فى غير موضع « نكفر عنكم سيئاتكم » (النساء/٣١) ، وقد ذكر الأنواع التى وعد بها التكفير » .

إن شاء عفا عنه ، وإن شاء جزاه قدر عمله ، خيرا أو شرا لقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره . ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (الزلزلة/٧ — ٨) وغير تلك من الآيات التى فيها ذكر جزاء الخير والشر ،

(*) « قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا أنك أنت العلم الحكيم » (البقرة/٣٢) .

وذلك وصف العدل فى المؤاخذة ، وإن كان هو فيما أعطى الثواب مفضلا . يقول الماتريدى « وهذا النوع من الارجاء حق ، لزم القول به »[1] .

الإيمان والإسلام :

هل الإيمان هو الإسلام أم غيره ؟ يذكر الماتريدى أن الناس قد اختلفوا[2] بصدد الإجابة عن هذا السؤال ، فأما من فرق بينهما فكان ذلك استدلالا بتفريق القرآن « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » (الحجرات/ ١٤) فأذن الله لهم بالخبر عن الإسلام ، ولم يأذن لهم بالأخبار عن الإيمان ، وكذلك ما روى فى حديث جبريل وسؤاله عن الإسلام والإيمان .

واستدل أيضا من فرق بين الإسلام والإيمان بأن الكفرة أبت أنفسهم التسمى بالإسلام ، وليس أحد منهم يأبى التسمى بالإيمان .

ويعترف الماتريدى بما بين الإسلام والإيمان من اختلاف ، ولكنه اختلاف ظاهرى لفظى فقط . يقول « وأما القول عندنا فى الإيمان والإسلام إنه واحد فى أمر الدين فى التحقيق بالمراد ، وإن كانا قد يختلفان فى المعنى باللسان » ، ويضيف قائلا : « هما واحد فى التحصيل ، وإن كانت العبارة من الاسم فى الاطلاق ربما تختلف كإنسان ، وإبن آدم ، ورجل ، وفلان » .

ويدل على ذلك أيضا « أنه من البعيد عن العقول أن يأتى المرء بجميع شرائط الإيمان ، ثم لا يكون مسلما ، أو يأتى بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكون مؤمنا (لهذا) ثبت أنهما فى الحقيقة واحد » .

وأما ما يدل عليه خبر جبريل — فى رواية عمر بن الخطاب — من التفرقة بين الإسلام والإيمان ، فإن الماتريدى يشير إلى اختلاف الروايات[*] لهذا الحديث ، فقد روى عن ابن عمر أن الرسول ﷺ سئل عن الإيمان ، ثم سئل عن شرائع الإسلام ، فأجاب بالذى ذكر — فى رواية عمر — فى الإسلام ،

---

(١) التوحيد ، ص ٣٨١ — ٣٨٥ ، تأويلات أهل السنة ، ص ٩٨ — ٩٩ .

(٢) ويعرض أيضا لهذا الاختلاف ابن حزم : الأصول والفروع : ١٣١/١ .

(*) رواه أيضا أبو هريره ، وأبو ذر ، وابن عباس ، وابن عمر (راجع هذه الروايات فى كتاب معارج القبول) : ٣/٢ — ١٠ .

فتكون رواية ابن عمر بمثابة تفسير لرواية أبيه رضى الله عنهما ، أو أن الراوى لم يسمع كلمة « شرائع » فى السؤال .

ويؤيد الماتريدى موقفه بمثل قوله تعالى « وقال موسى يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين » (يونس/٨٤) ، فصيرهم بالذى آمنوا مسلمين ، وقوله « يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا على إسلامكم ، بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين » (الحجرات/١٧) ، صير ذلك منهم إسلاما لو صدقوا فى إيمانهم ، وكذلك به يكونون مؤمنين ، وكذلك قوله تعالى حاكيا عن الملائكة « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » (الذاريات/٣٥ — ٣٦) فصير الذين كانوا مسلمين مؤمنين ، وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال « لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة » (البخارى والترمذى والنسائى وغيرهم) ، وروى أنه قال : لا يدخلها « إلا نفس مسلمة » .

ويدعم الماتريدى موقفه بقوله « ثم اتفاق أهل المذاهب فى الإسلام أن ما يخرج من الإيمان يخرج من الإسلام ، وكذلك الذى يخرج من الإسلام يخرج من الإيمان ، ثم ما لا تنازع فى الآخرة — فى جميع الفرق — أن الدار التى لأهل الإسلام هى لأهل الإيمان ، وأن التى هى لهؤلاء هى لهؤلاء »[١] .

وممن ذهب أيضا إلى أن الإيمان والإسلام شىء واحد ، وأنهما اسمان لمسمى واحد فضلا عن الماتريدية بعض رجال المعتزلة[٢] ، والصوفية[٣] ، والخوارج ، وطائفة من أهل الحديث[٤] ، وأكثر أصحاب مالك[٥] . وقال أبو عبد الله محمد بن نصر المروزى إن مذهب « الجمهور الأعظم من أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث : الإيمان الذى دعا الله العباد إليه ، وافترضه عليهم ، هو الإسلام الذى جعله دينا ، وارتضاه لعباده ، ودعاهم إليه ... فمدح الله

(١) التوحيد ، ص ٣٩٢ — ٣٩٨ .
(٢) مثل القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٠٦ — ٧٠٧ .
(٣) مثل الكلاباذى : التعرف لأهل التصوف ، ص ٨٣ .
(٤) ابن تيمية : الإيمان ، ص ٢٠٥ ، ص ٣٦١ .
(٥) السابق ، ص ٢٨٤ .

الإسلام بمثل ما مدح به الإيمان ، وجعله اسم ثناء وتزكية » ، ويدلل محمد بن نصر المروزى على صحة ذلك ببعض الآيات مثل قوله تعالى « فإن أسلموا فقد اهتدوا » (آل عمران/٢٠) ، وقال أيضا « فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا » (البقرة/١٣٧) ، « فحكم الله بأن من أسلم فقد اهتدى ، ومن آمن فقد اهتدى ، فسوى بينهما » .

ويعقب ابن تيميه على النص السابق بقوله « ولم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين لهم باحسان ولا أئمة المسلمين المشهورين أنه قال : مسمى الإسلام هو مسمى الإيمان — كما نصره — بل ولا عرفت أن أحدا قال ذلك من السلف »[1] .

إذن ثمت موقف آخر يتفق أصحابه فيما بينهم على أن الإيمان والاسلام شيئات متغايران ، وأن مسمى أحدهما ليس هو مسمى الآخر ، ولكن انقسم أصحاب هذا الرأى إلى قسمين :

١ — فذهبت طائفة إلى أن الإيمان والاسلام متغايران ، ولكنهما متلازمان ، وممن ذهب هذا المذهب بعض علماء السلف . قال أبو خيثمة : « لا يكون الإسلام إلا بإيمان ، والإيمان بإسلام »[2] . إذن العلاقة بينهما علاقة ترابط ، لا يتصور وجود أحدهما بدون الآخر ، فأما الإسلام فهو ظاهر الإيمان ، وهو من أعمال الجوارح ، وأما الإيمان فهو باطن الإسلام ، ومثل تلازمهما كمثل العلاقة بين الروح والبدن ، لا وجود لأحدهما إلا مع الآخر ، فالإيمان كالروح ، والإسلام كالبدن[3] .

وكذلك قال بعض صوفية أهل السنة ممن فرقوا بين الإسلام والإيمان : « الإسلام ظاهر ، والإيمان باطن . وقال بعضهم : الإيمان تحقيق واعتقاد ، والإسلام خضوع وانقياد ... (وقالوا) : الإيمان عقد القلب بحفظ السر ومعرفة البر ، والإسلام مشاهدة قيام الحق بكل ما أنت به مطالب »[4] .

(١) السابق ، ص ٣١٥ — ٣١٦ ، وكذلك ص ٣٥٧ .
(٢) السابق ، ص ٢٨٣ .
(٣) السابق ، ص ٢٨٦ .
(٤) الكلاباذى : التعرف ، ص ٨٣ — ٨٤ .

ب — ذهب جمهور أهل السنة والجماعة إلى أن الإيمان أعلى منزلة من الإسلام ، وأفضل مكانة ، وأن هذا ما يستفاد من اجابة الرسول ﷺ على أسئلة جبريل ، إذ جعل الناس فى الدين ثلاث طبقات متفاوتة فى الفضل ، وهى على الترتيب : الإسلام والإيمان والإحسان ، أول المراتب مرتبة الإسلام ، تليها مرتبة الإيمان ، فمن وصل إليها فلابد أن يكون قد حصل على مرتبة الإسلام ثم تجاوزها ، وأما من وصل إلى أعلا المراتب وهى مرتبة الإحسان ، فهو حاصل على المرتبتين السابقتين ، أو أنها مرتبة عليا تتضمن المرتبتين الأخرتين ، ويعتقد أنصار هذا المذهب أن الإسلام هو الأعم ، ولكن الإيمان هو الأفضل ، يقول عالم الأشاعرة الباقلانى : « وكل إيمان إسلام ، وليس كل إسلام إيمانا »[1] ، وكذلك يقول ابن تيمية : كل مؤمن مسلم ، وليس كل مسلم مؤمنا[2] ، ويدعم هذا المذهب ما أجاب به الرسول ﷺ لما سئل : أى الأعمال أفضل ؟ فقال : « الإسلام » ، فقيل : أى الإسلام أفضل ؟ فقال : « الإيمان » (رواه أحمد والطبرانى) .

ومن أنصار هذا المذهب ابن حزم الظاهرى ، إذ يشبه العلاقة بين الإيمان والإسلام بالعلاقة بين دائرتين متحدتين فى المركز مختلفتين فى المساحة ، فكما ورد فى الأثر — الذى لا يراه ابن حزم صحيحا — يكون « الإيمان على هيئة الدائرة الصغيرة[*] ، والإسلام على هيئة الدائرة الكبيرة[**] ، وأن المرء قد يخرج من الإيمان ويدخل فى الإسلام »[3] .

ويذكر ابن حزم أن محمد بن على[***] سئل عن قول النبى ﷺ «لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق وهو مؤمن » ، فأراد محمد ابن على دائرة واحدة فى الأرض ، ثم أدار فى وسطها أخرى دونها ، أصغر

(١) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٩٢ .
(٢) ابن تيميه : الإيمان ، ص ٣١٠ ، ص ٣١٢ ، ص ٣١٣ .
(*) فى المطبوع : الكبيرة ، والصواب ما أثبتناه .
(**) فى المطبوع : الصغيرة .
(٣) ابن حزم : الأصول والفروع : ١٣١/١ — ١٣٢ .
(***) أبو جعفر محمد بن على المعروف بالإمام محمد الباقر (ت . سنة ١١٣) .

منها ، وقال : الدائرة الأولى هى الإسلام ، والدائرة التى فى وسطها هى الإيمان ، فإذا خرج من الإيمان وقع فى الإسلام ، ولا يخرجه من الإسلام إلا الشرك وحده »[1] . ويروى ابن تيمية أيضا هذه الرواية عن أبى جعفر محمد ابن على مع تعديل طفيف[2] .

وهذه التفرقة التى أقرها الإمام أبو جعفر محمد المعروف بالباقر دعت الشيعة الإمامية الاثنا عشرية يفرقون بين الإيمان والإسلام ، فالتصديق بإمامة الاثنى عشر إماما أصل من أصول الإيمان ، وركن من أركانه ، فمن أقر به كان شيعيا وهو المؤمن بمعنى الكلمة ، أما من لم يقر به فهو مسلم ، ولكنه غير مؤمن ولا شيعى[3] .

الاستثناء فى الإيمان :

هل يصح الاستثناء فى الإيمان ؟ أى هل يصح للمرء أن يقول : أنا مؤمن إن شاء الله ؟ الواقع أن اختلاف المواقف حول هذه المسألة يمكن حصره فى ثلاثة اتجاهات :

١ — تحريم الاستثناء :

فمن العلماء من يحرم الاستثناء فى الإيمان ، فقيل : الاستثناء شك ، والشك فى الإيمان كفر[4] ، وممن يحرمون الاستثناء المرجئة والجهمية[5] .

٢ — وجوب الاستثناء :

ومن العلماء من يوجب الاستثناء فى الإيمان ، كأبى حامد الغزالى ، الذى يؤكد أن الاستثناء لا يعنى الشك فى الإيمان ، ولكن للاحتراز من الجزم به خيفة ما فيه من تزكية النفس ، ولأن الاستثناء يستهدف التأدب بذكر الله وإحالة الأمور كلها إلى مشيئته سبحانه . كما أن الاستثناء فى كمال الإيمان —

---

(١) ابن حزم : الأصول والفروع : ١/١٣٥ .
(٢) راجع : ابن تيميه : الايمان ، ص ٢٧٤ .
(٣) محمد جواد مغنيه : الشيعة فى الميزان ، ص ١١٨ .
(٤) الغزالى : أحياء علوم الدين : ٢/٢١٣ .
(٥) ابن تيميه : الايمان ، ص ٣٧٣ .

وليس فى أصله ، إنما هو أمر مطلوب لأنه يزيل النفاق الخفى ويدفع المؤمن إلى مزيد من أعمال الطاعات ، وأخيرا يجب الاستثناء فى الإيمان خوفا من الخاتمة ، فإن الإنسان لا يدرى أسلم له الإيمان عند الموت أم لا ؟»[1] .

٣ — جواز الاستثناء :

ومن العلماء من يجوز الاستثناء فى الإيمان كابن تيميه الذى يكره الغلو فى الاستثناء ، لما قد يؤدى إلى الشك ، فقد أشار إلى طائفة من معاصريه يستثنون فى كل شىء ، ويكرون القطع فى كل شىء من الأشياء ، حتى أن الواحد منهم يقول : هذا ثوبى إن شاء الله ، وهذا حبل إن شاء الله ! فإذا قيل له : هذا لا شك فيه ، قال : نعم ولكن إذا شاء الله أن يغيره غيره[2] . ويجوز ابن تيميه الاستثناء فى الإيمان ولا يوجبه ، إذ أن أغلب السلف كانوا لا يشكون فى وجود ما لديهم من الإيمان ، ولكنهم مع ذلك يجعلون الاستثناء عائدا إلى الإيمان المطلق ، وقد سئل أحمد بن حنبل عن الاستثناء فى الإيمان ، فقال : « نعم الاستثناء على غير معنى الشك ، مخافة واحتياطا للعمل » ، فكان الإمام أحمد يستثنى لكون العمل من الإيمان عنده ، وهو لا يتيقن أنه أكمله ، بل يشك فى ذلك ، هذا بين أن الاستثناء مستحب من هذه الزاوية[3] .

والآن ما موقف الماتريدى من مسألة الاستثناء فى الإيمان ؟ الواقع أن انتماء الماتريدى إلى المرجئة جعله يناصر أصحاب الاتجاه الأول أعنى تحريم الاستثناء . يقول الماتريدى : « الأصل عندنا قطع القول بالإيمان ، وبالتسمى به بالاطلاق ، وترك الاستثناء فيه » ، ذلك أن العرف الظاهر فى الخلق أنهم لا يستعملون أسلوب الاستثناء فى موضع الاحاطة والعلم ، ومن سمع ذلك استعظم القول إذا كان يشار إلى محسوس ويستثنى ، ويستعملونه فى موضع الشكوك والظنون ، وقد حذر الله تعالى من ذلك بقوله « ثم لم يرتابوا »

---

(١) الغزالى : الاحياء : ٢/٢١٣ — ٢٢٠ .

(٢) ابن تيميه : الإيمان ، ص ٣٧٦ — ٣٧٨ .

(٣) السابق ، ص ٣٩١ — ٣٩٢ ، وكذلك راجع موقف أحمد بن حنبل فى المسائل الملحقة بكتابه الرد على الزنادقة والجهمية ، ضمن كتاب عقائد السلف ، ص ١١٣ — ١١٤ .

(الحجرات/١٥) ، أو بما وصف أهل النفاق بالشك والريب ، لذلك لم يجز الثنيا فى كل ما لا يجوز فيه الشك ، فلا يصح استعمال العبارات الدالة على ذلك .

ثم إن الله عز وجل شهد لمن آمن بالله ورسوله واليوم الآخر بالإيمان بقوله « آمن الرسول » (البقرة/٢٨٥) ، وقد مدح بقطع القول به بقوله تعالى « قولوا آمنا بالله » (البقرة/١٣٦) .

ثم إن الأصل أنه نعمة وامتنان وزينة فى القلوب وفضل[1] ، فلا يخلو من يستثنى من أن يكون عرف صدق نفسه ، وعظيم نعم الله وأفضاله ، أو لم يعلم ذلك ، أو علم أنه على غير ذلك ، فإن علم أنه على غير ذلك فبعدا له ، فإن الثنيا لا تنفعه سوى الارتياب فيما زعم أنه لم يعلمه ، وإن لم يعلم بصدقه فيما قال ، ولا امتنان الله وانعامه فويل له ، إذ جهل أعظم نعم الله وكفر به ، وإن علم ذلك فإن فى حرف الشك (أى أداه الاستثناء) عند السامعين ستر نعم الله وكفران منته ، فذلك آية الزوال وسبب المحق .

كما أن الثنيا حرف يستعمل فى موضع التحرج ، وليس الإيمان موضع تحرج ، وإلا لزم مقت الله ونقمته .

ويستند الماتريدى فى اثبات مذهبه بما رواه الشيخان وغيرهما عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن أفضل الأعمال فقال « إيمان لا شك فيه ، وجهاد لا غلول فيه ، وحج مبرور »[2] .

---

(١) راجع سورة الفاتحة آية ٧ ، الحجرات/٧ ، الحجرات/١٧ ، البقرة/٦٤ .
(٢) التوحيد ، ص ٣٨٨ — ٣٩٢ .

الفصل الثالث

الأشعريـــة

أبو بكر الباقلانـــى

(ت . سنة ٤٠٣ هـ .)

الأشعريـــة

ينسب الأشاعرة إلى أبى الحسن الأشعرى (ت . سنة ٣٢٤ هـ .) ، وكان الأشعرى على مذهب المعتزلة ، حتى سن الأربعين ، ولكنه تحول عن الاعتزال ، وانشق على المعتزلة ، ويذكر المؤرخون أسبابا شتى لتحول الأشعرى عن مذهب المعتزلة[١] ، منها :

١ ــ مناظرة فى أفعال الله :

وقعت هذه المناظرة بين أبى الحسن الأشعرى وبين أستاذه أبى على الجبائى شيخ المعتزلة فى عصره ، إذ سأل الأشعرى أستاذه : ما قولك فى ثلاثة : مؤمن ، وكافر ، وصبى ؟ فقال الجبائى : المؤمن من أهل الدرجات ، والكافر من أهل الهلكات ، والصبى من أهل النجاة . فقال الأشعرى : فإن أراد الصبى أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن ؟ قال الجبائى : لا ، يقال له : إن المؤمن قد نال هذه الدرجة بالطاعة ، وليس لك مثلها . قال الأشعرى : فإن قال : التقصير ليس منى ، فلو أحييتنى كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن . قال الجبائى : يقول له الله : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت ، فراعيت مصلحتك ، وأمتك قبل أن تنتهى إلى سن التكليف ، قال الأشعرى ،

(١) راجع د . حموده غرابه : أبو الحسن الأشعرى . ص ٦١ وما بعدها ، وكذلك : د . صبحى : فى علم الكلام ، ص ٤٤٥ وما بعدها .

فلو قال الكافر : يارب علمت حاله كما علمت حالى ، فهلا راعيت مصلحتى مثله فأمتنى صغيرا ؟ فانقطع الجبائى[1] .

٢ ـــ مناظرة فى أسماء الله :

دخل رجل على الجبائى فقال : هل يجوز أن يسمى الله عاقلا ؟ فقال الجبائى : لا ، لأن العقل مشتق من العقال ، والعقال بمعنى المانع ، والمنع فى حق الله تعالى محال ، فامتنع الاطلاق . فقال الأشعرى : فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه حكيما ، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام ، وهى الحديدة المانعة للدابة عن الخروج ، فإذا كان اللفظ مشتقا من المنع ـــ والمنع على الله محال ـــ لزمك أن تمنع اطلاق حكيما عليه سبحانه وتعالى ، فلم يحر جوابا ، إلا أنه قال له : فلم منعت أنت أن يسمى الله سبحانه عاقلا ، وأجزت أن يسمى حكيما ؟ قال الأشعرى : لأن طريقى فى مأخذ أسماء الله السماع الشرعى ، لا القياس اللغوى ، فأطلقت حكيما لأن الشرع أطلقه ، ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه ، ولو أطلقه الشرع لأطلقته[2] .

هكذا تبين للأشعرى أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غالوا فى تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهى ، كأنهم قد أطلعوا على أسرار الله وحكمته فى كل شيء ، فأراد الأشعرى أن يبين قصور العقل البشرى عن الاحاطة بالحكمة فى أفعال الله تعالى ، وأن الفعل الالهى لا يخضع لأحكام العقل البشرى وموازينه ، وأن المرجع فى معرفة أسماء الله وصفاته السمع دون العقل[3] .

ترك الأشعرى مذهب المعتزلة ، وأسس مدرسة انتسب إليها كثير من العلماء على مر الزمان كالجوينى والباقلانى والغزالى والفخر الرازى وغيرهم ، ولم يكن مؤسس المدرسة يرمى إلى إقامة مذهب جديد فى العقيدة ، وإنما كان الأشعرى يعد دعوته بمثابة تصحيح لمسار عقيدة أهل السنة والجماعة .

(١) السبكى : طبقات الشافعية : ٢/٢٥٠ ـــ ٢٥١ .

(٢) طبقات الشافعية : ٢/٢٥١ ـــ ٢٥٢ .

(٣) د . صبحى : فى علم الكلام ، ص ٤٤٧ ـــ ٤٤٨ .

وعرض الأشعرى مذهبه فى بعض كتبه ، ومنها كتاب « لمع الأدلة » ، وكتاب « الإبانة فى أصول الديانة » ، واختلف الباحثون فى أمر تاريخ تأليف كل من هذين الكتابين ، وأيهما أسبق من الآخر ، وترجع أهمية هذه المسألة التى لم تحسم بعد إلى أن الاجابة عنها ستلقى الضوء على المنحنى الفكرى للأشعرى .

ونرجح أن يكون كتاب اللمع وما يحمله من أفكار معتزلية واضحة ، قد كتبه مؤلفه وهو حديث عهد بالانفصال عن المعتزلة ، فلم يكن قد تخلص بعد من عقائد اعتنقها حتى سن الأربعين ، لكنه شيئا فشيئا تخلى عن كل ما يربطه بمذهبه القديم ، وعندما وصل إلى آخر مراحل عمره اعتنق عقيدة السلف فى أنقى صورها دون أن تشوبها شائبة تكدر صفوها ، وسجل ذلك فى كتاب الإبانة .

ويعلمنا تاريخ الفكر الدينى والفلسفى أن أتباع المذهب الواحد ليس بالضرورة أن تتطابق آراؤهم ، ويتفق بعضهم مع بعض اتفاقا تاما ، وكثيرا ما يخالف التلاميذ تعاليم أستاذهم ، وهذا ما يلاحظه الناظر فى تطور المذهب الأشعرى ، يلاحظ ثمت فروقا بين الأشعرى والأشعرية .

لقد خلط الأشاعرة عقيدة أستاذهم بكثير من العناصر الكلامية والصوفية والفلسفية ، حتى لقد ذابت على أيدى الأشعرية المتأخرين الفروق بين الفلسفة وعلم الكلام ، وامتزج كل منهما بالآخر امتزاجا كاملا ، فضلا عن امتزاج عقائد الأشاعرة بعقائد المعتزلة ، واختلط الحابل بالنابل .

والشخصية التى آثرنا اختيارها من الشخصيات الأشعرية ، عالم بارز من علماء المذهب فى القرن الرابع الهجرى ، ويرجع إليه الفضل فى صياغة عقائد الأشاعرة فى نسق محكم ، وهو أبو بكر الباقلانى .

أبو بكر البلاقلانى

حياته ــ مصنفاته ــ منهجه

حياته :

هو القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلانى .

وأما مولده ، فلا تذكر لنا المصادر[*] متى ولد ، ولا أين ولد ، غير أنه بصرى النسبة ، ومن المرجح أنه ولد فى منتصف القرن الرابع الهجرى ، وسكن بغداد عاصمة الخلافة العباسية ، ومركز الاشعاع الحضارى فى ذلك العصر ، وفى بغداد نشأ الباقلانى ، وتلقى علومه بها .

وكان الباقلانى فى الفقه مالكى المذهب ، وأخذ علم الكلام على يدى أبى عبد الله بن مجاهد البصرى الطائى ، وأبى الحسن الباهلى تلميذى أبى الحسن الأشعرى ، فكان الباقلانى من أفضل المتكلمين المنتسبين إلى المذهب الأشعرى ، وانتهت إليه رياسة الأشعرية فى عصره .

وكان يتسم بقوة المناظرة وبراعة المناقشة مع خصومه من أنصار الفرق الأخرى .

امتدحه أحد الحنابلة المعاصرين له ، وهو أبو الحسن التميمى الحنبلى ، فكان يقول لأصحابه : تمسكوا بهذا الرجل ، فليس للسنة غنى عنه أبدا[1] ، وامتدحه عالم السلف الكبير ابن تيميه ، ووصفه بأنه « أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعرى »[2] .

وحظى الباقلانى بمنزلة كبيرة لدى الأمير عضد الدولة البهويهى ، وكان لهذا الأمير مجلس يضم كبار الأدباء والعلماء والمتكلمين والفلاسفة ، ومنهم

(*) كما يعلن الشيخ عماد الدين أحمد حيدر محقق كتابه التمهيد للباقلانى .

(١) تبيين كذب المفترى ، نقلا عن مقدمة كتاب التمهيد ، ص ١٣ .

(٢) ابن تيميه : الفتوى الحموية الكبرى ، ص ٤٧ .

المتفلسف الشهير مسكويه (ت . سنة ٤٢١ هـ .) ، وأغلب الظن أن الباقلانى كان يحضر المناظرات والندوات التى كانت تعقد فى مجلس عضد الدولة ، فأمدته بثقافة واسعة متنوعة ، فوقف على آراء الفرق الكلامية المختلفة ، كما عرف المذاهب الدينية المخالفة ، واطلع على آراء فلاسفة اليونان القدماء ، فكان أول من أقحم فى علم الكلام الأشعرى المصطلحات الفلسفية كالجوهر والعرض ونحو ذلك .

وتوفى رحمه الله آخر يوم السبت ، ودفن يوم الأحد لسبع بقين من ذى القعدة سنة ثلاث وأربعمائة ، ببغداد .

مصنفاته :

كان الباقلانى كثير التأليف ، وبلغ عدد مصنفاته — فيما يذكر القاضى عياض — تسعا وتسعين كتابا ، وكان أكثر ما صنفه فى الرد على الفرق المخالفة لعقيدة أهل السنة والجماعة من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم .

ويعرض محقق[1] كتاب التمهيد للباقلانى لثمانية عشر كتابا من كتب الباقلانى ، كما يذكر أستاذنا الدكتور أحمد صبحى[2] بعض مصنفات الباقلانى المطبوعة والمخطوطة .

أما الكتاب الذى سنعول عليه فى عرض منهج الباقلانى ومذهبه فهو كتاب « تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل » ، المعروف باسم كتاب التمهيد ، وقد طبع مرارا ، وسوف نعتمد على أحدث طبعة له ، قام بتحقيقها الشيخ عماد الدين حيدر ، ونشرت عام ١٩٨٧ .

منهجه :

أشرنا إلى أن أبا بكر الباقلانى كان معاصرا لأبى على مسكويه (ت . سنة ٤٢١ هـ) المتفلسف المعروف ، وأغلب الظن أنه التقى به فى بعض مجالس عضد الدولة أحد أمراء بنى بويه ، وكانت فى بغداد التى عاش فيها الباقلانى

(١) راجع حياة الباقلانى ومصنفاته ، فى مقدمة المحقق عماد الدين أحمد حيدر .
(٢) راجع كتابه : فى علم الكلام ، ص ٤٠٧ وما بعدها .

مدرسة فلسفية مزدهرة فى ذلك العصر ، وكان رئيس هذه المدرسة أبو سليمان السجستانى المنطقى ، ومن أشهر تلاميذه أبو حيان التوحيدى (ت . حوالى سنة ٤٠٠ هـ) ، وقد هاجم أبو حيان المتكلمين على اختلاف فرقهم ، ومنهم « ابن الباقلانى » ، ونسب إليه أمورا شنيعة ، فاتهمه بالالحاد ، ونسبه إلى « الخرمية » وهى طائفة من الباطنية ، فقال عنه إنه : « يزعم أنه ينصر السنة ، ويفحم المعتزلة ، وينشر الرواية ، وهو فى أضعاف ذلك على مذهب الخرمية ، وطرائق الملحدة » ، ويضيف إلى ذلك قائلا « والله إن هذا لمن المصائب الكبار ، والمحن الغلاظ ، والأمراض التى ليس لها علاج »[1] .

حقا لقد كان أبو حيان سليط اللسان ، لم يسلم من طعنات لسانه معظم رجالات عصره بما فيهم الباقلانى ، ولكننا نستطيع أن نفسر موقف أديب فلاسفة القرن الرابع وفيلسوف أدبائهم ، أعنى أبا حيان ، وما أظهره من عداء شديد لشيخ الأشاعرة فى زمانه ، بما وجهه الباقلانى من نقد شديد للفلسفة والفلاسفة .

كان الباقلانى إذن خبيرا بالنظريات الفلسفية المختلفة ، وعلى الرغم من هجومه الشديد على الفلسفة ، إلا أنه تأثر بالمنهج العقلى لدى الفلاسفة ، بل وتأثر بالمصطلحات الفلسفية أيضا واستخدمها .

وترسخت النزعة العقلية لدى الباقلانى أيضا من احتكاكه بالمعتزلة ، وكان الباقلانى معاصرا لشيخ المعتزلة فى عصره القاضى عبد الجبار (ت . سنة ٤١٥ هـ) الذى كان أشعريا ثم تحول إلى الاعتزال ، بينما كان الباقلانى أشعريا منفتحا على الاعتزال .

ومن المعلوم أن الباقلانى هاجم المعتزلة فى كثير من آرائهم ، وقام بتفنيدها ، والرد عليها ، كما سنرى فى أثناء عرض مذهبه ، إلا أن من مآثر الباقلانى فى عرض آراء خصومه ترك التشنيع عليهم ، إلا فيما ندر ، والتزام الأمانة العلمية — إلى حد كبير — فيما ينقل عن المخالفين لمذهبه . هكذا كان موقفه

---

(١) التوحيدى : الامتاع والمؤانسة : ١٤٣/١ .

النقدى من المعتزلة اللهم إلى فيما كتب من سطور قليلة لم تخل من بعض مظاهر التجنى والتشنيع ، مثال ذلك ما أورده فى معرض حديثه عن خلق القرآن ، إذ قال « والمعتزلة تزيد على ذلك أجمع ، لأنهم يقولون : إنهم يقدرون على ماهو أفصح وأحسن وأوجز من كلام الله ! وإن القدرة على الخطابة والنثر والنظم وضروب كلام البشر هى القدرة على مثل كلام الله تعالى »[1] .

وعلى الرغم من موقفه النقدى المعلن للفكر الاعتزالى ، إلا أنه تأثر بمنهج خصومه المعتزلة ، وسيتبين ذلك فى كلامه عن الصفات الإلهية بخاصة ، حيث أغفل الاشارة إلى الأدلة النقلية فى عرض بعض الصفات مثل الحياة والعلم ، وطفق يستنبطها استنباطا عقليا محضا على غرار المعتزلة ، ويثبتها بأدلة عقلية تتفق تماما مع أدلة أهل الاعتزال ومن تبعهم كالزيدية .

أخذ الباقلانى على المعتزلة فى منهجهم قياس الغائب على الشاهد ، وعاب عليهم ذلك فى غير موضع ، ومن ذلك قوله — موجها كلامه للمعتزلة — : « فيجب على موضوع استدلالكم هذا أن يكون القديم سبحانه مؤلفا محدثا مصورا ذا حيز وقبول للأعراض ، لأنكم لم تجدوا فى الشاهد وتعقلوا فاعلا إلا ذلك »[2] . وفى موضع آخر يعلن أن قياس المعتزلة الغائب على الشاهد ، يلزم عنه القول إن الله تعالى « لابد أن يكون ذا قلب ورطوبة »[3] . ولو صح الأخذ بهذا القياس ، « لوجب على من نشأ فى بلاد الزنج ، ولم يشاهد فيها إنسانا إلا أسود ، ولا ماء إلا عذبا ، ولا زرعا إلا أخضر ، أن يقضى على أنه لا إنسان ولا ماء ولا زرع إلا على صفة ما وجد وشاهد ، حتى ينفى وجود الروم والصقالبة ، وماء البحار ، والأحمر والأصفر من النبات ، فلما لم يجب ذلك أجمع ، وكان القضاء بذلك قضاء بالجهل ، بطل التعلق بمجرد الشاهد ... »[4] .

(١) التمهيد ، ص ٢٧٠ .
(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢٢٦ .
(٣) السابق ، ص ٢٣٤ .
(٤) السابق ، ص ٥٣ .

ومن ناحية أخرى نرى شيخ الأشعرية يقع فيما حذر منه ، ويسلك نفس مسلك المعتزلة الذين انتقد منهجهم ، فيقيس — مثلهم — الغائب على الشاهد ، اذ يستهل « باب الكلام فى الصفات » بقوله : « فإن قال قائل : ولم قلتم إن للقديم تعالى حياة وعلما وقدرة وسمعا وبصرا وكلاما وارادة ؟ قيل له : من قبل أن الحى العالم القادر منا إنما كان حيا عالما قادرا متكلما مريدا من أجل أن له حياة وعلما وقدرة وكلاما وسمعا وبصرا وارادة ... فوجب أن يكون البارى سبحانه ذا حياة وعلم وقدرة وارادة وكلام وسمع وبصر »[1]

هكذا يتردد الباقلانى فيما يتعلق بهذه المسألة المنهجية ، أعنى قياس الغائب على الشاهد ، تارة يعمل بهذه القاعدة ، وتارة أخرى يستنكرها .

ويأخذ على المعتزلة أيضا اسرافهم فى التأويل[2] ، ولا يوافقهم فى عدم التعويل نهائيا على أحاديث الآحاد فى الأصول الاعتقادية . يقول « على أنا إنما نعمل بخبر الواحد من الشريعة إذا لم يعارضه خبر بضد موجبه »[3] .

ويتفق الباقلانى أحيانا — وليس دائما — مع المعتزلة فى تقديم العقل على النقل ، ونقد هذه القاعدة المنهجية هو الذى ستهل به ابن تيمية موسوعته الضخمة المعروفة باسم « درء تعارض العقل والنقل » ، فقد عاب الشيخ السلفى على الأشعرية قولهم « إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل ، أو النقل والعقل ، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية ، أو نحو ذلك من العبارات ، فإما أن يجمع بينهما ، وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، وإما أن يردا جميعا ، وإما أن يقدم السمع ، وهو محال ، لأن العقل أصل النقل ، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا فى العقل الذى هو أصل النقل ، والقدح فى أصل الشىء قدح فيه ، فكان تقديم النقل قدحا فى النقل والعقل جميعا ، فوجب تقديم العقل ، ثم النقل إما أن يتأول ، وإما أن يفوض ... وهذا الكلام قد

---

(١) السابق ، ص ٢٢٧ .
(٢) السابق ، ص ٢٧٣ وما بعدها .
(٣) السابق ، ص ٤٥٠ .

جعله الرازى[*] وأتباعه قانونا كليا فيما يستدل به من كتب الله وكلام أنبيائه ومالا يستدل به ... وأما هذا القانون الذى وضعوه ، فقد سبقهم إليه طائفة ، منهم أبو حامد (الغزالى) » ، ويشير ابن تيميه أيضا إلى أن هذا القانون الذى يلتزمه الأشعرية المتأخرون كالغزالى (ت . سنة ٥٠٥ هـ) والرازى مبنى على « طريقة أبى المعالى (أمام الحرمين الجوينى ت . سنة ٤٧٨ هـ) ، ومن قبله كالقاضى أبى بكر الباقلانى »[1] .

ويستفاد مما سبق أن الأشاعرة المتأخرين ، وبخاصة الرازى قد وضعوا « قانونا كليا » يتلخص فى جواز وجود تعارض بين العقل والنقل ، وفى هذه الحالة ينبغى تقديم العقل ، أما النقل فيلجأ فيه إلى أحد أمرين : إما التأويل بما يتفق مع أحكام العقل ، وإما التفويض أى تجنب محاولة فهم ما ورد فى النصوص من معان مخالفة للعقل ، وأن هذا القانون قد نضج على يدى الفخر الرازى إلا أن جذوره تمتد إلى الأشاعرة المتقدمين ، من أمثال الجوينى والباقلانى ، ولم يسلم ابن تيميه بالمبدأ الأشعرى الذى يجيز مخالفة نصوص الكتاب والسنة للأحكام العقلية ، ومن ثم حرص على ترسيخ قاعدة منهجية بديلة للقاعدة الأشعرية تستهدف درء تعارض العقل والنقل .

مع أن الباقلانى كان قد غرس فسيلة كان يمكن أن تنمو على يديه حتى تنضج ، فتثمر نفس الثمرة التى طرحها المنهج السلفى لدى ابن تيميه ، ويدرأ الشيخ الأشعرى أيضا التعارض بين العقل والنقل ، لو أنه تمسك بالمبدأ الذى غرسه ، وهو عدم قياس الغائب على الشاهد ، والتخلى عن هذا المبدأ يفتح باب توهم التعارض بين العقل والنقل .

(*) هو فخر الدين الرازى المعروف بابن الخطيب . توفى سنة ٦٠٦ هـ وهو من أشهر المتكلمين الأشاعرة المتأخرين ، والنص الذى أورده ابن تيمية أعلاه هو تلخيص لكلام الرازى فى كتبه المختلفة ، وبخاصة كتاب « أساس التقديس فى علم الكلام » . راجع مقدمة د . محمد رشاد سالم لكتاب درء تعارض العقل والنقل : ١١/١ وما بعدها .

(١) ابن تيميه : درء تعارض : ٤/١ — ٦ .

مذهبـــــه

- اثبات وجود الله
- التنزيه والوحدانية
- الأسماء والصفات
- مشكلة الجبر والاختيار
- الإمامـــة
- الإيمـــان

اثبات وجود الله

يمكن أن نميز لدى الباقلانى دليلين على وجود البارى عز وجل ، وإن كان هو نفسه قد عدهما دليلا واحدا :

١ ـــ دليل حدوث الأعراض :

هذا دليل مألوف لدى كثير من المتكلمين على اختلاف فرقهم نجده لدى الأشاعرة ومنهم عالمهم الكبير الباقلانى ، ونجده أيضا لدى المعتزلة ومنهم شيخهم فى عصر الباقلانى ، أعنى القاضى عبد الجبار(١) .

يمهد صاحب التمهيد لهذا الدليل بمقدمة طويلة ، ذات صبغة مشائية ، يعلن فيها أن جميع موجودات العالم العلوى والسفلى لا تخرج عن أن تكون : إما جواهر ، وإما أعراض(٢) ، ومن الواضح أن هذه القسمة الثنائية ترجع إلى أرسطو .

ولكن الباقلانى يحاول أن يستند فى مذهبه إلى دعائم من الأدلة النقلية واللغوية ، مثل قوله تعالى « تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة »

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٢ ـــ ٩٦

(٢) التمهيد ، ص ٤١

الأنفال/٦٧) ، ويلاحظ الباقلانى أن الله سمى الأموال أعراضا إذ كان آخرها الزوال والبطلان ، ومن الأدلة النقلية أيضا قوله تعالى أخبارا عن الكفار فى اعتقادهم فيما أظلهم من العذاب ، وظنهم أنه مما لا دوام له « هذا عارض ممطرنا » (الأحقاف/٢٤) ، أما أهل اللغة فيقولون : عرض بفلان عارض فى حمى أو جنون إذا لم يدم به ذلك .

إذن ما يميز بين الجواهر والأعراض هو مدة البقاء ، لذلك يقول الباقلانى : « والأعراض هى التى لا يصح بقاؤها ، وهى التى تعرض فى الجواهر والأجسام ، وتبطل فى ثانى حال وجودها » .

وكما استند الباقلانى إلى أدلة سمعية فى اثبات الأعراض يستند أيضا إلى أدلة عقلية ، أو بقول أدق دليل فلسفى أرسطوطاليسى . فيقول « والدليل على اثبات الأعراض تحرك الجسم بعد سكونه ، وسكونه بعد حركته » ، ويستبعد الباقلانى أن تكون حركة الجسم ذاتية « فلو كان متحركا لنفسه ما جاز سكونه ، وفى صحة سكونه بعد تحركه ، دليل على أنه متحرك لعلة ، هى (علة) الحركة »[1] .

وقد بين أيضا أحد المتفلسفة المعاصرين للباقلانى ، وهو مسكويه « أن كل متحرك انما يتحرك من محرك غيره »[2] . وكان ذلك توطئة لبرهنته على وجود الله بما يعرف بدليل المحرك الذى لا يتحرك ، وقد اعترف مسكويه بالمصدر الذى ... منه ، وهو كتاب « سمع الكيان »[3] ، أو كتاب السماع الطبيعى لأرسطاطاليس ، ومن المحتمل أن يكون الباقلانى قد عرف أيضا كتاب المعلم الأول المذكور ، ونقل عنه بطريق مباشر ، أو بطريق غير مباشر ، أعنى من خلال اطلاعه على مصنفات المشتغلين بالفلسفة فى عصره مثل كتاب الفوز الأصغر لمسكويه .

ولكن جاز أن يكون الباقلانى قد تأثر جزئيا بالنظرية المشائية فى الحركة ،

(١) السابق ، ص ٣٨ .
(٢) مسكويه : الفوز الأصغر ، تحقيق د . عبد الفتاح فؤاد ، ص ٢٤ وما بعدها .
(٣) السابق ، ص ١٦ .

واستعان بها فى دليل حدوث الأعراض ، إلا أنه لم يتابع تماما أرسطوطاليس ومن حذا حذوه كمسكويه فى دليل المحرك الذى لا يتحرك .

بين الباقلانى أن الأجسام لا تخلو من الأعراض أو الحركات أو بقول أعم أنواع التغير المختلفة كالنمو أو النقصان أو تغير الألوان والطعوم ، أو الانتقال من الحياة إلى الموت وما شابه ذلك ، إذن « الأعراض حوادث ، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون » .

والجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث ، لأنه متى كان موجودا ، فلا يخلو من الأعراض الحادثة ، « فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث ، وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثا »[1] .

وبعد هذه المقدمة الجدلية الطويلة[*] التى استهدف بها الباقلانى اثبات أن الجسم حادث ، استخلص النتيجة النهائية ، وهى أنه « لابد لهذا العالم المحدَث المصوَّر من محدِث مصوِّر » ، وهو الصانع[2] ، ذلك لأن العالم مركب من مجموعة أجسام كل منها حادث كما بين فى مستهل دليله .

وهذا الدليل فضلا عن طول مقدماته ، وما يسرى فيه من عناصر دخيلة ، لا مبرر لها ، فإنه يثير مشكلة يتعين البحث عن مخرج منها ، وهى أن حدوث الأجسام لا يلزم عنه بالضرورة حدوث العالم وافتقاره إلى محدث ، فقد أقر فلاسفة اليونان بدءا من طاليس بحدوث الموجودات فى هذا العالم ، ولكنهم ذهبوا إلى أن كون الأشياء وفسادها إنما هو تغير أزلى ، فالعالم قديم ، على الرغم من أنه مركب من أشياء حادثة فانية .

٢ ــ الدليل الكونى :

يستدل الباقلانى أيضا على وجود البارى بفكرة العلية[**] ، فيقول : « إن

---

(١) التمهيد ، ص ٤١ ــ ٤٢ .

(*) وقد قدمناها مع ذلك فى صورة مختصرة .

(٢) التمهيد ، ص ٤٣ .

(**) على الرغم من أنه قد هدمها كسائر الأشاعرة ، على ما سوف نرى فيما بعد .

الكتابة لابد لها من كاتب ، ولابد للصورة من مصور ، وللبناء من بان ، وإنا لا نشك فى جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب ، وصياغة لا من صائغ ، فوجب أن تكون صور العالم ، وحركات الفلك ، متعلقة بصانع صنعها » .

ويدل على ذلك أيضا ما عليه كل جسم من أجسام العالم من شكل معين مخصوص ، مما « يوجب العلم بأن كل ذى شكل منها إنما حصل كذلك بمؤلف ألفه ، وقاصد قصد كونه كذلك » .

ولا يمكن أن يكون المحدث فاعلا لنفسه ، أو لغيره ، لأنه إن كان غير حى ، فهو موات ، لا يصح منه الفعل ، وإن كان حيا ، فقد كان من قبل مواتا ، وذلك فى بدء أمره ، كما كان جاهلا بنفسه ، وبكيفية تركيبه ، ولن يجوز أن يصنع المحكمات إلا حى عالم قادر ، فصح أن لجميع العالم خالقا غيره ، وليس منه[1] .

التنزيه والوحدانية

التجسيم والتشبيه لفظان قد يطلقان على معنى واحد ، ولكن دقة التعبير تقتضى التمييز بينهما ، فليس كل مجسم مشبها ، فلقد كان الرواقيون مجسمة لا يقرون بوجود شيء إلا إذا كان جسما ماديا ، بما فى ذلك الاله أيضا ، ولكنهم لم يتصوروه مشابها للبشر ، فكان الرواقية مجسمة ولم يكونوا مشبهة[2] . والتجسيم والتشبيه كلاهما مخالف للعقيدة الإسلامية ، ولفظ التنزيه يدل على مخالفة التجسيم والتشبيه ، أى نفى المماثلة بين الخالق والمخلوقين ، وقد حرص الباقلانى على الرد على المجسمة والمشبهة ، ونفى ما يلزم عن التجسيم والتشبيه من حدوثه تعالى[3] ، أو القول بقدم العالم .

---

(١) التمهيد ، ص ٤٣ — ٤٤

(٢) راجع رسالتنا للماجستير : الأصول الرواقية فى الفلسفة الإسلامية .

(٣) كان بعض فلاسفة اليونان القدماء مثل ديمقريطس يعتقدون أن الآلهة كائنات مخلوقة فانية ، وإن كانت أطول عمرا من البشر راجع : Zeller : Outlines of Greek Philosophy, p. 69 .

١ — نفى التشبيه :

« لا يجوز أن يكون صانع المحدثات مشبها لها ، لأنه لو أشبهها لكان لا يخلو أن يشبهها فى الجنس أو فى الصورة ، ولو أشبهها فى الجنس لكان محدثا كهى ، أو[*] لكانت قديمة كما أنه قديم ، لأن المشتبهين هما : ما سد أحدهما مسد صاحبه ، وناب منابه ... ولو أشبهها فى الصورة والتأليف لم يكن شيئا واحدا (أى صار مركبا) ، ولوجب أن يكون له مصور جامع ، لأن الصورة لا تقع إلا من مصور »[١] . ومما هو جدير بالذكر أن الباقلانى فى رده هذا على المشبهة يقترب كثيرا من مواقف بعض متفلسفة عصره[٢] .

٢ — نفى التجسيم :

يستنكر الباقلانى اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى ، لأن حقيقة الجسم أنه مؤلف مجتمع ، بدليل قولهم : رجل جسيم ، وزيد أجسم من عمرو ، فلما لم يجز أن يكون القديم مجتمعا مؤتلفا ، وكان شيئا واحدا ، ثبت أنه تعالى ليس بجسم . أما استحالة أن يكون القديم مجتمعا مؤتلفا ، فتتبين من وجهين .

(ا) إن ذلك لو جاز عليه ، لوجب أن يكون ذا حيز ، ولصحت فيه المماسة ، وما هذه سبيله فلابد أن يكون حاملا للأعراض ، ومن جنس الجواهر والأجسام ، فلما لم يجز أن يكون القديم من جنس شىء من المخلوقات ، ثبت أنه لا يجوز أن يكون مؤتلفا مجتمعا .

(ب) ويدل على ذلك أيضا أنه لو كان القديم ذا أبعاض مجتمعة ، لوجب أن تكون أبعاضه قائمة بأنفسها ومحتمنة للصفات ، ولم يخل كل بعض منها من أن يكون عالما قادرا حيا ، أو غير حى ولا عالم ولا قادر ، فإن كان واحد منها فقط هو الحى العالم القادر دون سائرها ، وجب أن يكون ذلك البعض منه هو الاله المعبود ، المستوجب للشكر ، دون غيره ، وهذا يوجب أن تكون العبادة

(*) فى المطبوع . و

(١) التمهيد ، ص ٤٤ .

(٢) خصص مسكويه فصلا فى « أنه (تعالى) ليس بجسم » ، بين فيه أن الجسم يلزمه التركيب ، وهو أثر لابد له من مؤثر ، وكذلك الكثرة المضافة للوحدة . راجع : الفوز الأصغر ، ص ٢٩ .

بالشكر واجبين لبعض القديم دون جميعه ، وهذا كفر . وإن كانت سائر أبعاضه عالمة حية قادرة ، وجب جواز تفرد كل شيء منه بفعل غير فعل صاحبه ، وأن يكون كل واحد منها إلها لما فعله دون غيره ، وهذا يوجب تعدد الآلهة ، وفيه خروج عن التوحيد ، فوجب استحالة كونه مؤلفا[1] .

فإن قيل : ولم أنكرتم أن يكون البارى سبحانه جسما لا كالأجسام ، كما انه عندكم شيء لا كالأشياء ؟ أجاب الباقلانى : لأن قولنا « شيء » لم يبن لجنس دون جنس ، أى أن لفظ « شيء » لفظ عام لا يشمل أجناس الموجودات جميعا فحسب ، بل يشمل أيضا المعدوم ، فهو لفظ لا يفيد التأليف أو التركيب ، فجاز وجود « شيء » ليس بجنس من أجناس الحوادث ، وليس بمؤتلف . وأما قولنا « جسم » فهو لفظ موضوع فى اللغة للمؤلف أو المركب ، كما سبق أن علمنا ، فلم يجز القول : إنه تعالى جسم لا كالأجسام .

هكذا يبين الباقلانى أن تسمية الله جسما غير جائزة « لأن العقل لا يقتضيها ، بل ينفيها ... وليس فى شيء من دلائل السمع من الكتاب والسنة واجماع الأمة ، وما يستخرج من ذلك ، ما يدل على وجوب هذه التسمية ، ولا على جوازها أيضا »[2] .

٣ ـ نفى حدوثه تعالى :

إن قال قائل : متى كان الله ؟ قيل له : سؤالك عن هذا يقتضى كونه فى زمان لم يكن قبله ، لأن « متى » سؤال عن الزمان ، والله تعالى قديم ، كائن قبل الزمان ، وهو خالق للمكان والزمان ، وموجود قبلهما ، وتوقيت وجود الشيء بيوم أو مائة ألف عام يفيد أن الموقت وجوده معدوم قبل الزمان الذى وقت به وذلك مما يستحيل عليه تعالى[3] .

يثبت الباقلانى أن الله تعالى قديم ، وينزهه عن مماثلة سائر الموجودات المحدثة . يقول : « ولا يجوز أن يكون فاعل المحدثات محدثا ، بل يجب أن

(١) التمهيد ، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢ .
(٢) التمهيد ، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ .
(٣) السابق ، ص ٣٠١ .

يكون قديما ، والدليل على ذلك أنه لو كان محدثا لاحتاج إلى محدث » ، ويستحيل أن تتسلل المحدثات إلى غير نهاية ، بل ينبغي التوقف عند محدث للحوادث ، وهو غير حادث ، « وهذا هو الدليل على ابطال قول من زعم من أهل الدهر أن الحوادث لا أول لوجودها »[1] .

٤ — نفي التعدد واثبات الوحدانية :

يفسح صاحب التمهيد مجالا كبيرا فى كتابه للرد على أهل التثنية يفند فيه مزاعمهم فى أن هذا العالم يرجع إلى أصلين : هما النور والظلمة ، أو إله للخير وآخر للشر[2] ، كما يناقش النصارى فى عقيدة التثليث ، ويفند فكرة الأقانيم الثلاثة[3] .

ويثبت الوحدانية بدليل التمانع[4] ، فيقول « وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ، ولا أكثر من ذلك ، والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ، ويوجد أحدهما ضد مراد الآخر ، فلو اختلفا ، وأراد أحدهما إحياء جسم ، وأراد الآخر إماتته ، لوجب أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما ، لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعا ، لتضاد مراديهما ، فوجب أن لايتما أو يتم مراد أحدهما ، فيلحق من لم يتم مراده العجز ، أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز ، والعجز من سمات الحدث ، والقديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزا »[5] .

الأسـماء والصفات

أطلق فلاسفة الإسلام على الله تعالى أسماء وصفات لم ترد فى الشرع ، وإنما استمدوا معظمها من ميتافيزيقا أرسطوطاليس ، فكتب ابن سينا فصلا فى « أن واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول »[6] ، وأعقبه بفصل فى « أنه بذاته

(١) ـــبق ، ص ٤٥ .
(٢) السابق ، ص ٧٨ ـــ ٩٣ .
(٣) السابق ، ص ٩٣ ـــ ١٢٥ .
(٤) سبق أن عرضنا له لدى الماتريدى ، وأشرنا إلى ما قيل فى نقده .
(٥) التمهيد ، ص ٤٥ .
(٦) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٤٣ ـــ ٢٤٥ .

معشوق وعاشق ، ولذيذ وملتذ ... »[1] . وأثارت مسألة تسمية الله خلافا حادا : هل يجوز اطلاق الأسماء عليه تعالى لمجرد أن العقل البشرى دل عليها ولم يجد غضاضة فى قبولها أم أن العقل ينبغى أن « يتوقف » عن بحث هذه المسألة لأنه لن « يوفق » فيها ، فيلزم التعويل على النقل دون العقل ؟ هل هذه المسألة توقيفية أم توفيقية ؟

وفى معرض حديث الباقلانى عن عدم جواز تسمية الله جسما ، يقول : « وإنما تحرم تسميته بهذا الاسم وبغيره مما ليس بأسمائه لأجل حظر السمع لذلك ، لأن الأمة مجمعة على حظر تسميته عاقلا وفطنا ، وإن كان بمعنى من يستحق هذه التسمية ، لأنه عالم ، وليس العقل والحفظ والفطنة والدراية شيئا أكثر من العلم ، وأجازة وصفه وتسميته بأنه نور وأنه ماكر ومستهزىء وساخر من جهة السمع ، وإن كان العقل يمنع من معانى هذه الأسماء فيه ، فدل ذلك على أن المراعى فى تسميته ما ورد به الشرع والإذن دون غيره »[2] . وقد التزم بالفعل الباقلانى منهجه الأشعرى ، فتوقف تماما عن اطلاق الأسماء والصفات التى لم ترد فى الشرع .

إلا أنه فيما يتعلق باثبات الصفات الخبرية كان أقرب إلى منهج المعتزلة ذى النزعة العقلية البارزة ، فكان يعول على الأدلة العقلية فى الغالب ، ولا يركن إلى الأدلة النقلية إلا قليلا ، وكان فى استنباطه للصفات الإلهية بعضها من بعض ، أشبه ما يكون بما يتبعه الرياضيون فى علومهم الاستنباطية ، وقد أثبت الباقلانى سبع صفات هى : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة ، على الترتيب ، فيقرر :

أنه تعالى حى :

يستهل الباقلانى عرضه للصفات السبع باثبات صفة الحياة ، مع أن اثبات هذه الصفة يستند عنده إلى اثبات صفتى العلم والقدرة ، ولكنه لم يلتزم هذا الترتيب المنطقى . أعلن الباقلانى أن الدليل على أن صانع العالم حى ، هو « أنه

---

(١) السابق ، ص ٢٤٥ — ٢٤٦ .

(٢) التمهيد ، ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .

فاعل[*] عالم قادر ، والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حيا » ، ويقيس [illegible] الغائب على الشاهد ، فلا يجوز أن تظهر من الناس الكتابة أو الصياغة [illegible] سائر الأفعال ، وهم موتى جماد عجزة ، « فوجب أن يكون الصانع عالما قادرا حيا »[١] .

وما قاله الباقلانى يكاد — فى مضمونه ، بل وفى ألفاظه — يتفق مع ما قاله شيخ المعتزلة فى عصره القاضى عبد الجبار ، وهو بصدد اثبات أن الله حى ، حيث انتقل أيضا من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، وقرر أن ما يسرى على أحدهما ينطبق على الآخر ، ويقول « ... ثبت أن الله تعالى عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا حيا[٢] » ، وقد سلك الزيدية[٣] نفس المسلك .

إنه عالم قادر :

« يدل على ذلك وجود الأفعال المحكمات منه (تعالى) ، لأن الأفعال المحكمات لا تقع منا على ترتيب ونظام كالصياغة والنجارة[**] والكتابة والنساجة إلا من عالم ، وأفعال الله تعالى أدق وأحكم ، فكانت أولى أن تدل على أنه حى عالم »[٤] ، هذا ما قاله الباقلانى .

وقال القاضى عبد الجبار : « وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أنه (تعالى) قد صح منه الفعل المحكم ، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما ... (لأننا) وجدنا فى الشاهد قادرين : أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب ، والآخر تعذر عليه كالأمى ، فمن صح منه ذلك ... (فيرجع إلى) كونه عالماً »[٥] .

(*) لا يفرد الباقلانى حديثا مستقلا لصفة الفعل ، وإنما هى فى الغالب مستخلصة من صفة القدرة .

(١) التمهيد ، ص ٤٥ — ٤٦ ، وكذلك ص ٢٢٧ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦١ .

(٣) راجع كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٥٠ .

(**) فى المطبوع : التجارة .

(٤) التمهيد ، ص ٤٦ .

(٥) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٦ — ١٥٧ .

والمقارنة بين النصين السابقين تبين مدى التشابه بين موقفي شيخ الأشاعرة وشيخ المعتزلة فى القرن الرابع الهجرى .

إنه سميع بصير متكلم :

يثبت الباقلانى هذه الصفات الثلاث بقوله « الدليل على دلك أنه قد ثبت أنه حى بما وصفناه ، والحى يصح أن يكون متكلما سميعا بصيرا . ومتى عرى من هذه الأوصاف ، مع صحة وصفه بها ، فلابد من أن يكون موصوفا بأضدادها من الخرس والسكوت والعمى والصمم ، وكل هذه الأمور آفات (نوصف بها المحدثات) ... فلم يجز وصف القديم بشىء منها ، فوجب أن يكون سميعا بصيرا متكلما »[1] .

فإن قارنا ههنا بين الباقلانى وبين القاضى عبد الجبار فهل نجد اتفاقا بين الرجلين كما وجدنا من قبل ؟ إن الاتفاق بينهما تام فيما يختص بالوصفين الأولين ، أما بالنسبة إلى وصفه تعالى بأنه متكلم فالخلاف بينهما كبير

لقد أشار القاضى عبد الجبار إلى اختلاف شيوخ المعتزلة — فيما بينهم — فيما يتعلق بكونه تعالى سميعا بصيرا ، فقد أثبت ذلك المعتزلة البصريون ، أما معتزلة بغداد فقد ذهبوا إلى أن المراد بكونه سميعا بصيرا هو أنه عالم بالمدركات السمعية والبصرية ، أى أنهم لم يثبتوا هاتين الصفتين ، وإنما ردوهما إلى صفة العلم وتأولوا ما ورد من آيات تثبت السمع والبصر بما يفيد هذا المعنى

ومن المعروف أن القاضى عبد الجبار تحول فى البصرة عن مذهب الأشاعرة إلى الاعتزال[2] ، فمال إلى رأى شيوخه البصريين[*] . ووافقهم فى القول « إن الله تعالى كان سميعا بصيرا فيما لم يزل ...

(١) التمهيد ، ص ٤٦

(٢) د . صبحى : فى علم الكلام ، ص ٣٦٩

(*) من أمثال أبى اسحق ابراهيم بن عياش وأبى عبد الله البصرى . وقد ذكرهما فى غير موضع فى كتابه : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٤ ، ص ٤٧٢ على سبيل المثال

أما الذى يدل على أن الله تعالى سميع بصير ، مدرك للمدركات . هو أنه حى ، لا آفة به ، والموانع المعقولة مرتفعة ، فيجب أن يدرك المدركات »[1] .

هكذا يتفق القاضيان الباقلانى وعبد الجبار فى أنه تعالى سميع بصير ، وأن الدليل على ذلك أنه حى لا آفة به .

أما صفة الكلام التى أثبتها القاضى الباقلانى مع سائر الأشاعرة ، فقد نفاها القاضى عبد الجبار كسائر المعتزلة ، وأنكر أنها صفة قديمة من صفاته تعالى ، وأعلن أن كلام الله مخلوق[2] .

إنه مريد :

بينما كان ينكر القاضى عبد الجبار على الأشعرية قولهم إن الله مريد بإرادة قديمة ، ويرد عليهم[3] ، كان الباقلانى يثبت صفة الارادة ، ودليله على أن الله مريد ، هو « وجود الأفعال منه (تعالى) ، وتقدم بعضها على بعض فى الوجود ، وتأخر بعضها عن بعض فى الوجود ، فلولا أنه قصد إلى ايجادما أوجد منها ، لما وجد ، ولا تقدم من ذلك ما تقدم ، ولا تأخر منه ما تأخر ، مع صحة تقدمه بدلا من تأخره ، وتأخره بدلا من تقدمه »[4] .

وتتضمن صفة الارادة — عند الباقلانى — وصف الله تعالى بالرضا والغضب ، فرضاه تعالى لاثابة المرضى عنه ولمنفعته ، وغضبه لعقاب من غضب عليه وايلامه وضرره ، وكذلك الحب والبغض ، والولاية والعداوة ، هى نفس الارادة للنفع والاضرار فقط ، إذ لا يجوز عليه ذلك للشهوة[5] .

صلة الذات بالصفات :

أثبت المعتزلة أن الله حى لا بحياة ، وقادر لا بقدرة ، وعالم لا بعلم ، إذ الصفات عندهم هى عين الذات ، وليست زائدة على الذات ، وبين القاضى

(1) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٨ .
(2) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٨ .
(3) السابق ، ص ٤٤٧ .
(4) التمهيد ، ص ٤٧ .
(5) السابق ، ص ٤٧ — ٤٨ .

عبد الجبار أنه تعالى لو كان حيا بحياة ، أو كان قادرا بقدرة ، أو كان عالما بعلم ، لوجب أن يكون تعالى جسما[1] .

ويرفض الباقلانى ما قاله المعتزلة فى هذا الصدد ، ويقول : « إن معنى وصفه بأنه عالم قادر ، زائد على وصفه بأنه شيء موجود ... فوجب اختلاف معنى هذه الأوصاف »[2] .

ويورد عالم الأشاعرة الشبهات التى أثارها المعتزلة ، واستهدفوا بها انكار جعل الصفات زائدة على الذات ، ومن هذه الشبهات ما يلى :

١ — يذكر الباقلانى « شبهة لهم فى نفى العلم » ، فإنهم — أى الأشاعرة — أنكروا أن يكون لله سبحانه علم ، به يعلم ، إذ قالوا : لأنه لو كان له علم ، لوجب أن يكون عرضا حادثا ، وغيرا له ، وحالا فيه ، وأن يكون واقعا عن ضرورة أو استدلال ، وأن يكون مما له ضد ينفيه ، لأن كل علم عقلناه ثبت لعالم به فى الشاهد المعقول ، فهذه سبيله ، واثبات علم على خلاف ما ذكرناه قول لا يعقل ، وخروج عن حكم الشاهد والمعقول ، وذلك باطل .

ويبطل الباقلانى هذه الدعوى ، مبينا فساد منهج أصحابها من المعتزلة الذين يعولون على الشاهد ، إذ لو كان صحيحا ما يقولون ، لبطل استنكارهم لأهل الدهر الذين يقولون باستحالة وجود إنسان لا من نطفة ، وطائر لا من بيضة ، وبيضة لا من طائر ، لأن ذلك أجمع مما لم يوجد ولا يعقل فى الشاهد ، ويلزم الباقلانى المعتزلة القول باستحالة وصفهم لله تعالى بأنه حى عالم قادر لنفسه ، لأنهم لم يجدوا ذلك فى الشاهد .

ويلزم الباقلانى المعتزلة أيضا انكار كونه تعالى عالما ، لأن العالم فى الشاهد لا يكون إلا جسما محدثا متحيزا ، حاملا للأعراض ، متبعضا ، ولا بد أن يكون

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٠٠ وما بعدها .
(٢) التمهيد ، ص ٢٢٨

ذا قلب[*] ورطوبة ، فإن أجازوا ذلك تركوا التوحيد ، وإن أبوه [illegible]
تعلقهم بمجرد الشاهد[1] .

بل حتى لو تمسك المعتزلة بمنهجهم القائم على قياس الغائب على الشاهد ، فإن الباقلانى يلزمهم أيضا اثبات أن لله علما زائدا على ذاته ، يقول الباقلانى موجها خطابه إلى المعتزلة « فإن كنتم على الشاهد تعتمدون ، وعليه تعولون ، فأوجبوا — إذا كان البارى شبحانه عالما — أن يكون ذا علم ، وهذا أوجب ... لأن كل عالم منا فهو ذو علم ، وكل ذى علم فهو عالم »[2] .

٢ — أثار المعتزلة شبهة أخرى ، مؤداها أن من يثبت أن الصفات الإلهية زائدة على الذات ، فقد لزمه القول بتعدد الآلهة ، فيحكى الباقلانى عن المعتزلة ، أنهم قالوا : « لو كان البارى سبحانه ذا علم لم يزل به عالما ، لوجب أن يكون (علمه) قديما لنفسه ، كما أن العالم به قديم لنفسه ، ولو كانا قد يمين لأنفسهما ، لوجب أن يكونا مثلين مشتبهين ، وأن يكون العلم إلها حيا قادرا قائما بنفسه ، فلما فسد ذلك ، فسد أن يكون له علم .

ويرد الباقلانى على هذه الشبهة ، مبينا أنه ليس بصحيح أن المشتركين في صفة واحدة ، يجب أن يكونا مثلين ، ولئن كان ما قلتموه واجبا ، فما أنكرتم أن يكون الإنسان مثلا لعلمه إذ كانا محدثين ؟ فلا يجب بذلك تماثل القديمين[3]

٣ — ومن الشبهات التى يرويها الباقلانى أيضا عن المعتزلة ، قولهم : الدليل

(*) من العجيب أن القاضى عبد الجبار يوجه إلى الأشاعرة نفس الاتهام الذى يوجهه الباقلانى للمعتزلة ، أعنى قياس الغائب على الشاهد ، بل يصل التشابه بين الرجلين إلى درجة استخدام نفس الأمثلة ، فيقول القاضى عبد الجبار للأشاعرة : « قولكم إنا لم نر فى الشاهد عالما إلا بعلم ، فكذلك فى الغائب ، هو اعتماد على مجرد الوجود ، وذلك مما لا يصح فى مثل هذه المواضع ، يبين ذلك أنكم كما لم تجدوا فى الشاهد عالما إلا بعلم ، فكذلك لم تجدوه إلا جسما ذا قلب ، فاحكموا بمثله فى الغائب » (شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٠٥) .

(١) التمهيد ، ص ٢٣٣ — ٢٣٤ .

(٢) التمهيد ، ص ٢٣٥ .

(٣) السابق ، ص ٢٣٦ — ٢٣٨ .

على أن الله سبحانه لا يجوز أن يكون عالما بعلم ، أنه لو كان له علم لوجب أن يتعلق بالمعلومات على وجه تعلق علومنا بها ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون علمه من جنس علومنا ، لأن العلمين إنما يجب تماثلهما لتعلقهما بمعلوم واحد ، على وجه واحد ، فلما لم يجز أن يكون علمه من جنس علومنا ، ثبت أنه لا علم له .

ولا يوافق الباقلانى المعتزلة فيما ذهبوا إليه من أن اثبات أن لله علما ، يلزم عنه أن علمه تعالى يماثل علومنا ، لمجرد أن متعلقهما واحد ، ويكتفى بأن يصف ما يدعيه المعتزلة بأنه حيرة ، وقلة دين ، وايثار للتخليط[1] . ومما هو جدير بالذكر أن بمثل هذه الشبهة التى استخف بها الباقلانى ، أنكر من أنكر من الفلاسفة أن الله لا يعلم الجزئيات كما نعلمها ، وإنما يتعلق العلم الالهى بالكليات فقط .

نفى خلق القرآن :

سبق أن عرفنا أن الكلام صفة من صفات الله الأزلية عند الباقلانى ، متفقا فى ذلك مع جمهور أهل السنة والجماعة ، والقرآن كلام الله ، فهو ليس مخلوقا .

أولا : ينفى الباقلانى ذلك بالأدلة النقلية والعقلية الآتية :

١ ــ « والذى يدل على نفى خلق القرآن ، من القرآن ، قوله تعالى : « وإنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » (النحل/٤٠) ، فلو كان القرآن مخلوقا ، لكان مخلوقا بقول آخر ، وذلك يوجب أن لا يوجد من الله تعالى فعل أصلا ، إذا كان لابد أن يوجد قبله أفعال هى أقاويل لا غاية لها ، وذلك محال »[2] .

وكان علماء السلف من أمثال البخارى يحتجون بهذه الآية على نفى خلق القرآن[3] .

---

(١) السابق ، ص ٢٣٨ ــ ٢٤٠ .

(٢) التمهيد ، ص ٢٦٨ .

(٣) البخارى : خلق أفعال العباد . عقائد السلف ، ص ١٣٥ .

٢ ــ إنه لو كان القرآن مخلوقا ، لكان لا يخلو أن يكون جسما قائما بنفسه ، أو عرضا مفعولا فى غيره .

ويستحيل أن يكون جسما قائما بنفسه ، لأن الجسم ليس له تعلق بغيره كتعلق الصفات ، ولأن الأجسام كلها من جنس واحد ، فلو كان بعضها كلاما لخالق أو مخلوق ، لوجب أن تكون جميعا كلاما(*) ، وفى فساد ذلك دليل على أن الكلام لا يجوز أن يكون جسما .

ويستحيل أيضا أن يكون عرضا ، لأنه لو كان عرضا مفعولا ، لم يخل أن يكون البارى سبحانه فاعلا له : فى نفسه ، أو فى غيره ، أو لا فى مكان :

ا ــ ويستحيل أن يفعله فى نفسه ، لأنه تعالى ليس بمحل للحوادث .

ب ــ ويستحيل أيضا أن يخلقه فى غيره ، لأن ذلك يوجب أن يكون صفة وكلاما لمن خلق فيه(**) ، كما أن العلم والارادة المخلوقتين فى الأجسام صفتان لمن وجدا به ، دون الخالق لهما ، ولما لم يجز أن يكون كلام البارى صفة لغيره وكلاما لغيره لم يجز أن يكون مخلوقا فى غيره .

حـ ــ ويستحيل كذلك أن يفعله لا فى مكان ، كما يستحيل فعل حركة ولون وحياة لا فى شىء أو مكان ما .

وإذا استحال أن يخلق الله تعالى كلاما فى نفسه ، أو فى غيره ، أو أن يخلقه لا فى مكان فيكون قائما بنفسه ، استحال أن يكون الله خالقا له ، إذ لو خلقه لم يخل من ذلك(١) .

٣ ــ لو كان كلام الله سبحانه مخلوقا ، وليس من جنس الأجسام لوجب أن يكون عرضا ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون فانيا بعد حدوثه ، وأن

(*) هذه النتيجة غير صحيحة منطقيا ، إذ لا يصح أن نستنبط من قضية جزئية موجبة مثل بعض الأجسام بشر ، قضية كلية موجبة فنقول : إذن جميع الأجسام بشر .

(**) لعل ابن تيمية تأثر بهذه الحجة فى ابطاله لنظرية المعتزلة فى خلق القرآن ، راجع كتابنا عن ابن تيمية ، ص ٩٦ .

(١) التمهيد ، ص ٢٦٩ .

يكون البارى سبحانه فى وقتنا هذا آمرا بشىء ، ولا ناهيا عنه ، ولا واعدا ، ولا متوعدا[1] ، وهذا باطل .

٤ — إن كلام الله تعالى لو كان مخلوقا ، لكان من جنس كلام المخلوقين ، وغير خارج عن حروف المعجم(*) ، ولوجب أن تكون الألف منه مثل الألف من كلامنا ، وكذلك الدال والواو وغيرها من الحروف (!) ولوجب أن يكون الخلق قادرين على مثله ، وقد أكذب الله تعالى من قال ذلك[2] .

٥ — آخر دليل يقدمه الباقلانى هو دليل نقلى يختم به أدلته على نفى خلق القرآن كما استهلها كذلك بدليل نقلى ، فيذكر فى آخر أدلته قوله عز وجل « ألا له الخلق والأمر تبارك الله » (الأعراف/٥٤) ، ففصل بين الخلق والأمر ، فلو كان القرآن مخلوقا ، لكان خلقا ، لأن الخلق هو المخلوق ، فيصير الكلام فى تقدير القول « ألا له الخلق والخلق » وذلك عى من الكلام مستهجن مستغث ، والله يتعالى عن التكلم والإخبار بما لا فائدة فيه ، فدل ذلك على أن الأمر ليس بخلق[3] .

ثانيا : ويرد الباقلانى على الأدلة التى يسوقها المعتزلة لاثبات خلق القرآن ، ويدحضها على النحو التالى :

١ — قال المعتزلة من أمثال القاضى عبد الجبار « وقد دل على ذلك فى محكم كتابه ، فقال « وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » (الأنبياء/٢) والذكر هو القرآن ، بدليل قوله « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » (الحجر/٩) ، فقد وصفه بأنه محدث ... »[4] .

ويرد الباقلانى على المعتزلة فيبين أن المعنى المقصود فى الآية السابقة مايأتيهم من وعظ من النبى ﷺ ووعد وتخويف « إلا استمعوه وهم يلعبون »

---

(١) السابق ، ص ٢٦٩ — ٢٧٠ .

(*) ليت شعرى كيف يخرج القرآن عن حروف المعجم ، وقد جعله الله قرآنا عربيا ؟

(٢) التمهيد ، ص ٢٧٠ ، وراجع سورة الاسراء/٨٨ ، المدثر/٢٥ ، الأنعام/٢٥ .

(٣) التمهيد ، ص ٢٧١ .

(٤) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٣١ — ٥٣٢ .

(الأنبياء/٢) ، لأن وعظ النبى ﷺ ، ووعيده وتحذيره ذكر . قال الله تبارك وتعالى « فذكر إنما أنت مذكر » (الغاشية/٢١) ... وأيضا فإن الله تعالى لم يقل : ما يأتيهم من ذكر من ربهم إلا كان محدثا ، وفى الآية دلالة على أن فى الذكر ما ليس بمحدث ... فيجب أن يكون هو القرآن »[١].

وقد سلك الباقلانى مسلك علماء السلف كالإمام أحمد بن حنبل فى رده على المعتزلة مبينا أن الذكر الذى ورد فى الآية التى يستشهدون بها إنما تشمل ذكر الله وذكر نبيه[٢] . وقد بين أحمد بن حنبل أيضا — فيما يروى البيهقى — أنه قد يحتمل أن يكون تنزيله إلينا هو المحدث ، لا الذكر نفسه محدث[٣] .

٢ — فإن قال المعتزلة[٤] : فما معنى قوله تعالى : « وكان أمر الله مفعولا » (الأحزاب/٣٧) و« قدرا مقدورا » (الأحزاب/٣٨) ؟ أجاب الباقلانى بقوله « أراد تعالى عقابه وانتقامه من الكافرين ، ونصره للمؤمنين ... ومن ذلك قوله تعالى « جاء أمرنا » (هود/٤٠) وقوله « وما أمر فرعون برشيد » (هود/٩٧) يعنى شأنه وأفعاله وطرائقه » . إذن فالمراد بقوله تعالى « وكان أمر الله مفعولا » ليس هو القول أى القرآن ، إذ أن جمع هذا « أمور » بمعنى شئون وأفعال ، وجمع الأمر من القول « أوامر »[٥] .

٣ — فإن قالوا : فما معنى قوله « إنا جعلناه قرآنا عربيا » (الزخرف/٣) ؟ قيل له : معنى ذلك : إنا جعلنا العبارة عنه بلسان العرب ، وأفهمنا أحكامه ، والمراد به باللسان العربى ، وسمعناه عربيا لأن الجعل قد يكون بمعنى التسمية والحكم ، لقوله تعالى : « الذين جعلوا القرآن عِضِينَ » (الحجر/٩١) يعنى : سموه كذبا وحكموا عليه بذلك ، ولم يرد أنهم خلقوه[٦] .

(١) التمهيد ، ص ٢٨٠ — ٢٨١ .
(٢) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية . عقائد السلف ، ص ٨٢ .
(٣) البيهقى : الاعتقاد ، ص ٤٦ .
(٤) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٤٤ .
(٥) التمهيد ، ص ٢٨١ .
(٦) التمهيد ، ص ٢٨٢ .

٤ ــ فإن قالوا : فيجب على كل حال أن تقولوا : إن كلام الله أصوات وحروف ، متبعض ومتغاير ، لأنكم لم تعقلوا كلاما إلا كذلك ...

فيرد عليهم الباقلانى بقوله : لو وجب ما قلتموه لأجل الشاهد ، لوجب إذا كان القديم سبحانه موجودا ، أن يكون جسما أو جوهرا أو عرضا ، لأن الموجود فى الشاهد لا يكون إلا كذلك ، وهذا القياس باطل عند الباقلانى كما عرفنا فيما سبق ، إذن فكلام الله ليس مركبا من أصوات وحروف ، وإنما هو معنى قائم بنفسه تعالى .

ولكن ما الدليل على ذلك ؟ يلجأ الباقلانى إلى المنهج الذى انتقده لتوه ، أعنى قياس الغائب على الشاهد ، فيقول : لأن الكلام فيما بيننا إنما هو معنى قائم بالنفس ، يعبر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة ، وبغيرها أخرى ... ويقول العرب : فى نفس كلام أريد أن أبديه لك . وقال الأخطل (ت . سنة ٩٠) :

إن الكلام من(*) الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فأخبر أن الكلام فى النفس يكون ، وإن عبر عنه باللسان[1] .

وقد انتقد علماء السلف من أمثال ابن تيميه بشدة تفرقة الأشاعرة بين الكلام النفسى والكلام الخارجى اللفظى[2] .

اثبات الوجه واليدين والعرش :

يخالف الباقلانى المعتزلة والزيدية وفلاسفة الإسلام ممن نفوا أن يكون لله تعالى وجه ويديان ، وتأولوا ما ورد فى القرآن من اثبات ذلك ، وتابع السلف تماما فى هذه المسألة ، وقرر مثلهم أن الحجة فى أن لله عز وجل وجها ويدين قوله تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (الرحمن/٢٧) وقوله « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى » (ص/٧٥) ، فأثبت لنفسه وجها ويدين .

(١) السابق ، ص ٢٨٣ ــ ٢٨٤ .

(*) كذا ، وفى رواية أخرى : لفى .

(٢) راجع كتابنا : ابن تيميه ، ص ١٣١ ــ ١٣٦ .

فإن قالوا (أى المعتزلة) : فما أنكرتم أن يكون المعنى فى قوله « خلقت بيدى » أنه خلقه بقدرته أو بنعمته ؟ لأن اليد فى اللغة قد تكون بمعنى النعمة وبمعنى القدرة ، كما يقال : لى عند فلان يد بيضاء ، يراد به نعمة ، وكما يقال : هذا الشىء فى يد فلان وتحت يد فلان ، يراد به أنه تحت قدرته ، وفى ملكه ، ويقال : رجل أيد ، إذا كان قادرا ، وكما قال الله تعالى « خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما » (يس/٧١) يريد : عملنا بقدرتنا ، وقال الشاعر :

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عُرابة باليمين

فكذلك قوله « خلقت بيدى » ، يعنى : بقدرتى أو نعمتى .

ويرد الباقلانى على المعتزلة فى تأويلهم للفظ « يدى » فى الآية السابقة فيبين أنه تأويل باطل ، لأن قوله « يدى » يقتضى اثبات يدين هما صفة له ، فلو كان المراد بهما القدرة ، لوجب أن يكون له قدرتان ، وأنتم لا تزعمون أن للبارى سبحانه قدرة واحدة ، فكيف يجوز أن تثبتوا له قدرتين ؟ وقد أجمع المسلمون ، من مثبتى الصفات والنافين لها ، على أنه لا يجوز أن يكون له تعالى قدرتان ، فبطل ما قلتم .

وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين ، لأن نعم الله تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى ، ولأن القائل لا يجوز أن يقول : رفعت الشىء بيدى ، أو وضعته بيدى ، أو توليته بيدى ، وهو يعنى نعمته ، وكذلك لا يجوز أن يقال : لى عند فلان يدان ، يعنى نعمتين ، وإنما يقال : لى عنده يدان بيضاوان ، لأن القول : يد ، لا يستعمل إلا فى اليد التى هى صفة للذات .

ويدل على فساد تأويلهم أيضا ، أنه لو كان الأمر على ما قالوه ، لم يغفل عن ذلك إبليس ، وعن أن يقول : وأى فضل لآدم على يقتضى أن أسجد له ، وأنا أيضا بيدك خلقتنى ، التى هى قدرتك ، وبنعمتك خلقتنى ؟ وفى العلم بأن الله تعالى فضل آدم عليه بخلقه بيديه دليل على فساد ما قالوه .

واثبات صفة الوجه واليدين لله تعالى ، لا يقتضى عند الباقلانى التجسيم أو

التشبيه ، فهو — مثله كمثل سائر علماء السنة والجماعة — يثبت الصفة دون الكيف .

فإن قال قائل : فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة ، إذ كنتم لم تعقلوا يد صفة ، ووجه صفة ، لا جارحة ؟

يقال له : لا يجب ذلك ، كما لا يجب إذا لم نعقل حيا عالما قادرا إلا جسما ، أن نقضي نحن وأنتم (أي المعتزلة) على الله تعالى بذلك ، وكما لا يجب ، متى كان قائماً بذاته ، أن يكون جوهرا أو جسما ، لأنا وإياكم لم نجد قائما بنفسه في شاهدنا إلا كذلك[1] .

فإن قال قائل : أين هو (سبحانه) ؟ قال الباقلاني له : « الأين سؤال عن المكان ، وليس هو ممن يجوز أن يحويه مكان ، ولا تحيط به أقطار ، غير إنا نقول : إنه على عرشه ، لا على معنى كون الجسم بالملاصقة والمجاورة ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا »[2] .

صفات الذات وصفات الأفعال :

يفرق الباقلاني بين صفات الذات القديمة ، وبين صفات أفعاله تعالى المحدثة ، فيقول :

« صفات ذاته ، هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها ، وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة والبقاء والوجه والعينان واليدان والغضب والرضى — وهما الارادة على ما وصفناه — وهي الرحمة والسخط والولاية والعداوة والحب والايثار والمشيئة ، وادراكه تعالى لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك من المدركات »[3] .

هذه الصفات قديمة « لأنه لو كان فيما لم يزل غير حي ، ولا عالم ، ولا سميع ، ولا بصير ، ولا متكلم ، ولا مريد ، لكان لم يزل ميتا ، عاجزا ،

---

(١) التمهيد ، ص ٢٩٥ — ٢٩٨ .
(٢) السابق ، ص ٣٠٠ — ٣٠١ .
(٣) السابق ، ص ٢٩٨ — ٢٩٩ .

أخرس ساكتا ، فتعالى عن ذلك » ، ولو كان لم يزل موصوفا بهذه الأوصاف الباطلة ،لاستحال أن يخرج اليوم عنها ، لأن القديم لا يجوز عليه التغير[1] ، فيصير له حكم لم يكن له من قبل .

يميز الباقلانى بين هذه الصفات الأزلية التى تتصف بها الذات الإلهية القديمة ، وبين صفات أفعاله ، وهى محدثات[2] . « وصفات فعله هى الخلق والرزق والعدل والاحسان والتفضل والانعام والثواب والعقاب والحشر والنشر ، وكل صفة كان موجودا قبل فعله لها »[3] .

جواز رؤية الله بالأبصار :

١ ـ إثبات رؤية الله بالأبصار :

يثبت الباقلانى جواز رؤية الله تعالى بالأبصار بأدلة عقلية ونقلية : فيقول « الحجة على ذلك أنه موجود تعالى ، والشيء إنما يصح أن يرى من حيث كان موجوداً »[4] . ولكن هل هذا الدليل العقلى يثبت أن الرؤية ضرورية ؟ وهل كان ماهو موجود فلابد من رؤيته ؟ أفليست الأصوات والروائح والرياح وغير تلك من الموجودات لا يمكن رؤيتها ؟ إن هذا الدليل لا يثبت سوى أن العقل لايعد رؤية الله أمرا مستحيلا .

إذن ينبغى التعويل فى هذه المسألة على الأدلة النقلية ، فما الدليل على أنه تعالى يجوز أن يرى من جهة القرآن ؟ يجيب الباقلانى : قوله تعالى مخبرا ع موسى « رب أرنى أنظر إليك » (الأعراف/١٤٣) فلو كانت الرؤية تستحـ عليه كما قالت المعتزلة ، لاستحال على نبيه وأمينه على وحيه ورسوله أن يسـ المستحيل فى صفته ، كما يستحيل أن يقول له : رب كن عبدا مربوبا مخلوقا لأن ذلك أجمع استخفاف به سبحانه ، وليس يجوز على الأنبياء الاستخفاف

(١) السابق ، ص ٤٨ ــ ٤٩ .
(٢) السابق ، ص ٢٤٦ .
(٣) السابق ، ص ٢٩٩ .
(٤) السابق ، ص ٣٠٢ .

بزيهم ، ولابد أن يكون أسلاف المعتزلة وأخلافها أعلم من الرسل بما يجوز على الله تعالى ، وما يستحيل فى صفته .

والدليل على وجوب رؤيته تعالى لا محالة فى الآخرة ، هو قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (القيامة/٢٢ — ٢٣) والنظر فى كلام العرب ، إذا قرن بالوجه ، وعدى بحرف الجر ، ولم يعد إلى مفعولين ، فالمراد به النظر بالبصر لا غير ذلك(١) . أى لا يصح تأويل « النظر » هنا بمعنى الانتظار على نحو ما يذهب المعتزلة .

ب — الرد على نفاة الرؤية :

(١) ويرد الباقلانى على حجج نفاة الرؤية وبخاصة المعتزلة الذين يستندون إلى قوله تعالى « لا تدركه الأبصار » (الأنعام/١٠٣) ، فيبين أن وجه التمدح فى هذا القول أنه تعالى يدرك الأشياء ، لقوله « وهو يدرك الأبصار » (الأنعام/١٠٣) ، « وأنه موجود يصح أن يدرك(*) ، وأنه قادر على أنه يمنعنا من ادراكه . وأن كل من يرانا يمكن أن نراه من الخلق ، وأنه هو تعالى قد منعنا من الادراك له ، وإن كان مدركا لنا ، وأنه ليس فيمن يدركنا ببصره من يمكنه أن يخلق فينا ما يضاد رؤيته وينفيها ، فيكون متمدحا بقدرته على خلق ما يضاد رؤيته .

ويحتمل أيضا أن يكون وجه التمدح فى قوله « لا تدركه الأبصار » أنها لا تدركه جسما مصورا متحيزا ، ولا حالا فى شىء على ما يقوله النصارى ، ولا مشبها لشىء على ما يقوله أهل التشبيه ، ولا تدركه والدا ولا مولودا على صفة من يلد أو يولد ، تعالى عن ذلك ، ويكون القصد بذلك الرد على من وصفه بهذه الصفات .

وليس لأحد من المعتزلة التعلق بهذه الآية ، لأن الله تعالى إنما نفى عندهم

---

(١) السابق ، ص ٣٠٢ — ٣٠٣ ، وكذلك ص ٣١١ — ٣١٤ .

(*) الادراك يعنى احاطة البصر ، ومن ثم أخطأ الباقلانى فى قوله أن الله « يصح أن يدرك » ، وصدق الله فى قوله « لا تدركه الأبصار » بمعنى لا تحيط الأبصار به .

من ادراك الأبصار ما أثبته لنفسه فى قوله « وهو يدرك الأبصار » ... وهو تعالى عندهم (عند المعتزلة بعامة) لا يدرك الأبصار لأنها مما لا يصح أن يدرك ، ولا يرى أيضا شيئا بتة عند البغداديين ، وإنما عندهم أنه يعلم الأبصار ، فيجب عليهم أن يكون إنما نفى بقوله « لا تدركه الأبصار » علمنا به تعالى »[1] .

(٢) ويستند المعتزلة أيضا فى نفى الرؤية إلى قوله تعالى « لن ترانى » (الأعراف/١٤٣) ، ويبين الباقلانى أن المراد بذلك فى الدنيا فقط ، لأن موسى إنما سأل ربه أن يريه نفسه فى الدنيا ، فقوله تعالى « لن ترانى » جواب هذا السؤال .

فإن قالوا : فما معنى قول موسى « تبت إليك » (الأعراف/١٤٣) ؟ قيل لهم : لم يقل الله أن موسى تاب من مسألته إياه الرؤية ، فيمكن أن يكون موسى ذكر ذنوبا له قد قدم التوبة منها ، فجدد التوبة عند ذكرها لهول ما رأى ، كما يسارع الناس إلى التوبة ، ويجددونها عند مشاهدة الأهوال والآيات .

ويحتمل أن يكون المعنى فى قوله « تبت إليك » من ترك استئذانى لك فى هذه المسألة العظيمة ، أو أن يكون المراد : تبت إليك أن اسألك الرؤية لهول ما أصابنى ، لا لأنها مستحيلة عليك ، ولا لأنى عاص فى سؤالى ، كما يقول القائل : تبت من كلام فلان ومعاملته ، ومن ركوب البحر ، ومن الحج ماشيا ، إذ ناله فى ذلك تعب ونصب ، وإن كان ذلك مباحا جائزا ، والتوبة هى الرجوع عن الشىء ، فقوله « تبت إليك » أى رجعت عن سؤالى إياك الرؤية ، وليس الرجوع عن الشىء يقتضى كونه عصيانا ، فبطل تعلقهم بالآية .

وأما قوله تعالى « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا » (الأعراف/١٤٣) ، فإن معنى ذلك أنه سبحانه أرى نفسه للجبل ، فتدكدك وصار قطعا قطعا ، لما أحب تعالى من إعلام موسى أن أحدا لا يراه فى الدنيا إلا لحقه ما لحق الجبل ، لأنه جعل الدنيا دار تكليف وإيمان بالغيب .

(١) التمهيد ، ص ٣٠٤ — ٣٠٦ .

إذن رؤية الله تعالى تقتصر على المؤمنين فى الآخرة ، أما الكفار فإنهم « عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (المطففين/١٥) ، أى إنهم ممنوعون بالآفات الموضوعة فى أبصارهم من رؤيته تعالى ، إهانة لهم ، وتفريقا بينهم وبين المؤمنين[١] .

(٣) ومن الآيات التى يحتج بها المعتزلة فى نفى الرؤية قوله تعالى حاكيا عن قوم موسى « فقالوا أرنا الله جهرة » (النساء/١٥٣) ، وقوله « وقلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » (البقرة/٥٥) ، فيبين الباقلانى أن الله تعالى لم ينكر على بنى اسرائيل سؤالهم أن يروا الله جهرة لاستحالة ذلك كما يظن المعتزلة ، وإنما أنكره لأنهم سألوه ذلك على طريق العناد ، والشك فى النبوة ، فأنكر الله ذلك من فعلهم وقولهم ، كما أنكر سؤالهم انزال كتاب من السماء[٢] ، لا لاستحالة ذلك فى قدرته ، وكما أنكر قول من قال « لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا » إلى قوله « أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك » (الاسراء/٩٣) ، لأن هذا أجمع إنما كان على وجه الاستخفاف بالرسل والتمرد ، لا على طلب الزيادة فى العلم[٣] .

(٤) ويبطل الباقلانى كذلك أدلة المعتزلة العقلية على نفى الرؤية ، ومنها قولهم : « إنه لو رئى بالأبصار لوجب أن يكون جسما ، أو جوهرا ، أو عرضا ، أو محدودا ، أو حالا فى محدود ، أو مقابلا للمكان ، أو مباينا للمكان ، أو متصلا به الشعاع ، أو متصلا بمكانه ، أو متخيلا متمثلا متصورا بالقلوب عند غيبته ، وأن يكون من جنس المرئيات ، لأننا لم نعقل مرئيا بالبصر إلا كذلك » .

ويرد الباقلانى عليهم بقوله : « لو وجب هذا ، لوجب — إذا كان معلوما بالقلوب وموجودا — أن يكون جسما ، أو جوهرا ، أو عرضا ، وفى العالم ، أو غيره من الأماكن ، أو ما يقدر تقدير الأماكن ، لأننا لم نعقل معلوما إلا كذلك ، وإذا كان شيئا أن لا يخلو من أن يكون جسما ، أو جوهرا ، أو

(١) السابق ، ص ٣٠١ — ٣٠٩ .
(٢) راجع سورة النساء آية ١٥٣ .
(٣) التمهيد ، ص ٣١٠ — ٣١١ .

عرضا ، لأننا لم نعقل شيئا إلا كذلك ، وإذا كان عالما قادرا سميعا بصيرا أن يكون جسما مجتمعا ذا حيز في الوجود ، لأننا لم نعقل حيا عالما قادرا رائيا إلا كذلك ، فإن مروا على ذلك تركوا التوحيد ، وإن أبوه أبطلوا ما سألوا عنه »[1] .

هكذا كان الباقلانى بحق رائعا فى رده المفحم على اعتراض المعتزلة الذين أنكروا الرؤية من حيث أنها تستلزم — فى عالمنا — أن يكون المرئى جسما محدودا ، ويشغل مكانا ما ، ويسقط عليه الضوء ... الخ ، فبين شيخ الأشاعرة تهافت اعتراض المعتزلة لأنه يستند إلى منهج عقيم ، وهو قياس الغائب على الشاهد .

(٥) ويبرر نفاة الرؤية موقفهم بأن الله تعالى لو جاز أن يرى لرأيناه الساعة ، لأن الموانع المانعة من رؤية ما يجوز أن يرى منتفية عنه ، وهى الرقة واللطافة والحجاب والبعد ، وذلك مستحيل على الله تعالى ، فوجب أن نراه ، لو كان مما يجوز أن يرى .

ويبين الباقلانى أن هذه الأمور الأربعة المذكورة ليس فيها شىء يمنع من رؤية المرئى ، فالمحتضر بالموت يرى ملك الموت ، ونحن لا نراه ، وإن كنا بحضرته ، وكذلك الرسول ﷺ كان يرى جبريل ، والصحابة لا تراه ، وكذلك الملائكة يرى بعضهم بعضا مع رقتهم ، ونحن لا نراهم .

فإن قالوا : فما المانع من رؤية هذه الأمور ؟ قيل لهم : هو وجود ما يضاد ادراكها فى أبصارنا ، ولو رفعه تعالى أدركناها ، وهذا المانع هو الذى يمنع من رؤية الله تعالى فى هذا الوقت[2] .

---

(١) السابق ، ص ٣١٥ .

(٢) السابق ، ص ٣١٥ — ٣١٦ .

الله تعالى مريد لجميع المخلوقات :

يؤكد الباقلانى عقيدة السلف فى أن الارادة الإلهية مطلقة[1] ، وأن الله مريد للطاعة والمعصية وسائر الحوادث ، لأنه تعالى قال فى كتابه « فعال لما يريد » (هود/١٠٧ ، البروج/١٦) ، ولقوله تعالى « ولو شاء الله ما فعلوه » (الأنعام/١٣٧) ، وقوله « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا » (يونس/٩٩) فأخبر أنه لو لم يرد منهم العصيان والتكذيب والخلاف ، لما كان ، ولا فعلوه ، وأنه لو شاء أن يؤمنوا جميعا لآمنوا[2] .

ويرفض المعتزلة هذا الموقف ، فإن قالوا : فكيف يكون الله آمرا بما لا يريده ، ويكون بذلك حكيما ؟ قيل لهم : هذا مما ورد به القرآن ، واتفق عليه سلف الأمة ، لأن الله تعالى أمر إبراهيم بذبح اسماعيل ، ولم يرد ذلك منه ، بل نهاه عنه بعد أمره به وفداه مما أمره بفعله من ذبحه .

فإن قالوا : وجدنا كل مريد للقبح والسفه سفيها عابثا ، فلو كان البارى تعالى مريدا للسفه ، لكان عابثا سفيها ، قيل لهم : فيجب على اعتلالكم أن يكون بإرادته الطاعة والصلاح والتقى مطيعا صالحا تقيا ، لأنه لم يوجد مريدا للطاعة إلا طائعا ، فإن مروا على ذلك تركوا دينهم ، وإن أبوه أبطلوا سؤالهم[3] .

الاستطاعة :

إن الإنسان مستطيع لكسبه ، لأنه يعرف من نفسه فرقا بين قيامه وقعوده وكلامه ، إذا كان واقعا بحسب اختياره وقصده ، وبين ما يضطر إليه مما لا قدرة له عليه من المرض كحركة الارتعاش من الفالج وغير ذلك .

---

(١) كان أحمد بن حنبل يقول عن الله « وأنه متى كان فى ملكه ما لا يريده ، بطلت الربوبية » (العقيدة ، ص ١١٤) .

(٢) التمهيد ، ص ٣١٧ — ٣١٨ .

(٣) السابق ، ص ٣٢٠ — ٣٢٢ .

ولكن ما مصدر هذه القدرة التى يستطيع بها الإنسان أن يكتسب أفعاله ؟ هل هى قدرة ذاتية له ؟ هل يستطيع أن يكتسب بنفسه ؟ يجب الباقلانى « لا ، بل بقدرة تحدث له ، والدليل على ذلك كونه قادرا على الحركة مرة ، وغير قادر عليها أخرى ، وعلى ماهو مثلها ومن جنسها مرة أخرى » .

إذن الاستطاعة صفة يخلقها الله للإنسان ليتم بها الفعل ، وهى ليست ثابتة دائمة تلازم الإنسان فى جميع أوقاته ، بل تارة يكتشفها فى نفسه ، وتارة أخرى يفتقدها ، إنها تكون مصاحبة للفعل ، وليست سابقة على الفعل كما يذهب المعتزلة .

إن الإنسان لا يستطيع الفعل قبل اكتسابه ، بل فى حال اكتسابه ، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك ، وذلك لأمور منها :

ا ـــ إن القدرة على الكسب عرض لا يصح أن يبقى ، فلو وجد الفعل وهى معدومة ، لكان قد وجد بقدرة قد كانت وفنيت ، ولو جاز ذلك لجاز وقوع الاحراق بحرارة معدومة كانت وفنيت ، والبطش بيد معدومة ، وذلك محال .

ب ـــ ولأن الإنسان لو كان يستطيع أن يفعل الفعل قبل كونه ، لكان فى حال اكتسابه له مستغنيا عن ربه ، وغير محتاج إليه فى أن يعينه على الفعل ، ومحال أن يستغنى المخلوق عن معونة الله ، فوجب أن الاستطاعة مع الفعل للفعل .

ولكن هل يستطيع الإنسان بهذه القدرة المخلوقة له على فعل ما أن يقدر على ضده أو يقدر على تركه ؟ يجيب الباقلانى على هذا السؤال بالنفى ، « لأن الدليل قد قام على أن القدرة الواحدة المحدثة لا يصح أن يقدر القادر بها على مقدورين ، لا مثلين ولا مختلفين غيرين ، ولا ضدين ، ولا خلافين ليسا بضدين ، فلو صح أن يقدر القادر منا على الفعل قبل حال حدوثه ، لم يجب أيضا أن يكون قادرا على تركه »[1] .

---

(١) التمهيد ، ص ٣٢٣ ـــ ٣٢٦ ، ص ٣٤٧ .

جواز تكليف مالا يطاق :

يجوز أن يكلف الله عباده مالا يطيقون ، والأدلة على ذلك ما يأتى :

١ ــ قوله تعالى « وكانوا لا يستطيعون سمعا » (الكهف/١٠١) ، والسمع ها هنا القبول باتفاق ، لأن الكفار قد كانوا يسمعون ما يؤمرون به وينهون عنه ، ويدركون دعوة الرسل .

٢ ــ ويدل على ذلك أيضا قوله « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » (النساء/١٢٩) ، وقد أمر الله بالعدل بينهن وأوجبه مع أخباره أنا لا نستطيع ذلك .

٣ ــ ويدل على صحة ذلك ، وأنه عدل وحكمة من الله ، إخباره عمن أحسن الثناء عليهم والمدح لهم ، ممن رغبوا إليه فى أن لا يحملهم ما لا طاقة لهم به ، فقال آخبارا عنهم « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » (البقرة/٢٨٦) ، فلو كان تكليف ما لا يطاق ظلما وعبثا وقبيحا من الله تعالى ، لكانوا قد رغبوا إليه فى أن لا يظلمهم ، ولا يوجب عليهم من الأوامر ما يخرج به عن حد الحكمة[١] .

ولكن ما معنى قوله تعالى « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » (البقرة/٢٨٦) ، وقوله « لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها » (الطلاق/٧) ؟ يجيب الباقلانى بقوله « المراد بذلك ــ والله أعلم ــ أنه لم يكلف أحدا من نفقات الزوجات إلا ما وجد وتمكن منه دون ما لا تناله يده »[٢] .

وعلى الرغم من أن الآيتين السابقتين تتضمان حكما عاما ، وبخاصة أولاهما[٣] ، فإن الباقلانى يصر ــ متابعا فى ذلك شيخ المدرسة الأشعرية[٤] ــ على أن يخرج المعنى من العموم إلى الخصوص بدون مبرر ، اللهم إلا مخالفة المعتزلة وحسب .

(١) التمهيد ، ص ٣٣٢ ــ ٣٣٣ .

(٢) السابق ، ص ٣٢٨ ــ ٣٢٩ .

(٣) راجع هذه الآية وهى آخر آيات سورة البقرة .

(٤) راجع موقف أبى الحسن الأشعرى : د . صبحى : فى علم الكلام ، ص ٤٩٠ ــ ٤٩١ .

نظرية التولد :

أثبت المعتزلة للإنسان ارادة حرة تجعله مسئولا عن الأفعال الصادرة عنه . ولكن هناك من الأفعال ما تقع بسببه ، وإن لم تكن باختياره ، والفعل الذى لا يقع من الإنسان باختياره يسمى الفعل المتولد ، وهو فعل ليس ارادياً ، ويطلق لفظ التولد بمعنيين : أولهما الفعل غير المباشر الناجم عن فعل العبد كالألم المتولد عن الضرب ، والثانى : الفعل الذى وقع على سبيل الخطأ ، دون القصد إليه .

ويعد أبو الهذيل العلاف أول من تكلم فى التولد ، وأثار السؤال الآتى : هل يمكن أن يعد الفعل المتولد فعلا يسأل عنه الإنسان كالأفعال الارادية المباشرة ؟ ولقد اختلفت اجابات رجال المعتزلة عن هذا السؤال[1] ، وقد ذهب أكثرهم إلى أن الإنسان هو الفاعل لما تولد عنه .

وقد أنكر الباقلانى أن تكون الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخرى كسب على سبيل التولد ، فإن الألم الموجود عند الضرب ، والكسر الحادث عند الزج ، وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة ، والألم واللذة الحادثين عند الحكة ، وما شابه ذلك من الحوادث ، إنما هى مما ينفرد الله تعالى بخلقها ، وليست بكسب للعباد[2] .

ويبرر المعتزلة نظريتهم فى الأفعال المتولدة ، وأنها أفعال العباد ، بقولهم : « الدليل على ذلك أنا نجدها واقعة عند وجود هذه الأسباب (أى أسباب وجود هذه الأفعال) ، وبمقدار قصد العبد إليها ، وبحسب قدرته عليها ، وكونها تابعة فى الوجود لأسبابها ، لأن الإنسان إذا أراد اليسير من ايلام غيره وحركته ، دفعه[*] دفعا يسيرا ، وضربه ضربا رفيقا ، وإذا أراد الكثير من إيلامه وتحريكه ، ضربه الضرب الشديد ، فكان عند ذلك الألم الكثير ، وإذا قصد إلى ذهاب الحجر فى جهة منه ، دفعه فى تلك الجهة ولم يدفعه فى غيرها ، وكل

---

(١) راجع د . صبحى : فى علم الكلام ، ص ٢١٤ — ٢١٦ ، ص ٢٩٢ .

(٢) التمهيد ، ص ٣٣٤ — ٣٣٥ .

(*) دفعه : ناقصة فى المطبوع ، والسياق يقتضيها .

هذا يدل على أن هذه الحوادث فعل للعبد الفاعل لما يكون عنده من هذه الأمور ».

ولكى يقوض الباقلانى البنية الأساسية للمعتزلة يلجأ إلى هدم قانون العلية ، فيقول : « لو أجرى (الله) العادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير ، ولا يفعل الألم العظيم الكثير عند شديد الضرب ، بل يفعل ما ينافيه من اللذات ، لوجب أن يكون يسير الضرب مولدا لعظيم الألم ، وشديده مولدا ليسيره ... »[1] .

خلق أفعال العباد :

أولا : « الدليل على ذلك من جهة العقول » :

١ ــ إن البارى عز وجل خالق لجميع أفعال العباد ، لأنه لو لم يقدر على فعل ما يكتسبه العبد ، لوجب عجزه تعالى عنه ، فثبت بذلك أن أفعال الخلق مقدورة له .

٢ ــ ومما يدل أيضا على خلق أعمال العباد علمنا بوقوعها على أحكام وأوصاف وحقائق لا يعلمها العباد[*] ، وليس يجوز أن يخلقها على الصفات التى هى عليها الجاهل بحقائقها ، ومن ليس بقاصد إلى ايجادها ، فثبت أن الخالق لضروب الأفعال هو الله العالم بحقائقها ، والقاصد إلى ايجادها[2] .

ثانيا : « مما يدل على ذلك أيضا من القرآن » :

١ ــ قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » (الصافات/٩٦) ، فأخبر أنه خالق لنفس عملنا . فإن قال المعتزلة : ما أنكرتم أن يكون أراداته خلق

---

(١) التمهيد ، ص ٣٣٨ ــ ٣٣٩ .

(*) ولكن هل جميع افعال العباد تقع على جهل منهم ؟ هل كان الباقلانى يجهل ما يفعله حين كتب مصنفاته ، ولم يكن يقصد إلى تأليفها ؟ ألم يكن من الأجدر به تمييز بين الأفعال الارادية وغير الارادية ؟ أفليس كلامه ينطبق على الأفعال غير الارادية وحدها ؟

(٢) التمهيد ، ص ٣٤١ ــ ٣٤٢ .

الأصنام(**) التي عملوا فيها ؟ قيل لهم : الأصنام أجسام ، والأجسام لا يجوز أن تكون أعمالا للعباد على الحقيقة .

٢ — ويدل على ذلك أيضا قوله تعالى « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم » (الروم/٢٢) . يريد تعالى باختلاف الألسن اختلاف اللغات والكلام بالألسن ، فلما كان كلامنا المختلف من آياته ، وجب أن يكون خلقا له تعالى .

٣ — ويدل على ذلك أيضا قوله « وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (الملك/١٣) ، يريد تعالى أن يقول : كيف لا أعلم ما تسرونه وتخفونه من القول وأنا الخالق له ؟

٤ — ويدل على ذلك أيضا قوله تعالى « هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض » (فاطر/٣) ، فنفى أن يكون خالقا غيره ، كما في قوله « والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون » (النحل/٢٠) ، وقوله « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » (الرعد/١٦) فحكم تعالى بشرك من ادعى أنه يخلق كخلقه ، فلو كان العباد يخلقون كلامهم وحركاتهم وسكونهم وعلومهم ، لكانوا قد خلقوا كخلقه ، وصنعوا كصنعه ، ولتشابه على الخلق خلقه وخلقهم ، تعالى عن ذلك[1] .

ويبطل الباقلاني قول المعتزلة : إن العباد يخلقون أفعالهم .

١ — فإن قالوا « لو كانت أفعالنا خلقا لله ، لكانت مقدورة لنا وله ، ولو كان ذلك كذلك ، لجاز أن نفعلها ويتركها هو ، أو نتركها ويفعلها ، فيكون الشيء الواحد مفعولا متروكا » .

ويرد عليهم الباقلاني بقوله « هذا باطل ، لأن الإنسان لا يقدر على الفعل إلا في حال وجوده ، فلا يجوز أن يتركه في حال قد وجد فيها ، ولا يجوز أيضا

(**) لقوله تعالى « أتعبدون ما تنحتون . والله خلقكم وما تعلمون » (الصفات/٩٥ — ٩٦) .

(١) التمهيد ، ص ٣٤٣ — ٣٤٥ .

أن يتركه الله في تلك الحال ، لأنه هو الموجد لعينه دون العبد الذي يكسبه ، فلو تركه لم يكن موجودا »[1] .

وأما ابن تيميه فيبطل المذهبين جميعا : مذهب المعتزلة ، ومذهب الأشاعرة ، فيرفض التسليم بامكان تعارض قدرة الله وقدرة العبد ، أو أن فعل العبد مقدور بين قادرين ، فهذا ممتنع عنده ، بل ما شاء الله وجوده يجعل العبد القادر عليه مريدا لوجوده ، فلا يجعله مريدا لما يناقض مراد الرب ، كما قال تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » (التكوير/٢٩) ، وما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فإذا شاءه الله جعل العبد شائيا له[2] .

٢ — فإن قال المعتزلة « الدليل على أن الله غير خالق لأفعال العباد أن منها الظلم والجور والفساد ، فلو كان خالقا لها ، لكان بخلق الظلم والجور والسفه ظالما جائرا سفيها ، فلما لم يجز ذلك ، صح ما قلناه » .

يرد عليهم الباقلاني مبينا أنهم أقاموا حجتهم قياسا على الشاهد ، فقد لاحظوا أن فاعل الظلم والجور منا يكون ظالما جائرا ، ولكن الله تعالى ليس كذلك ، وإنما يخلق الظلم والجور والسفه لغيره لا لنفسه ، ولا في نفسه ، وهو تعالى غير مأخوذ بذلك ، إنه خالق دم الحيض الذي هو أذى كما أخبرنا ، ولكن هل يكون بذلك مؤذيا مفسدا لأن فاعل الفساد منا مفسد مؤذ ؟ إنه إذا كان اعتلال المعتزلة صحيحا ، فيجب أن يكون البارى بخلقه حركة غيره وموته وحياته وعلمه وجهله وصحته وسقمه ولونه ... متحركا وملونا وصحيحا وسقيما[3] .

٣ — ويرد الباقلاني كذلك على ما يحتج به المعتزلة القدرية في أن العباد يخلقون أفعالهم ، من آيات قرآنية مثل قوله تعالى : « وتخلقون افكا » (العنكبوت/٦) ، وقوله « وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني » (المائدة/١١٠) وغيرها[4] .

(١) السابق ، ص ٣٤٥ — ٣٤٦ .
(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل : ٨٤/٩ — ٨٦ .
(٣) التمهيد ، ص ٣٤٧ — ٣٤٨ .
(٤) السابق ، ص ٣٤٩ وما بعدها .

ويخصص الباقلانى بابا فى وجوب تسمية المعتزلة « قدرية » ، على الرغم من نبذهم هذا اللقب[1] .

الإمامــــة

الإمامة بين النص والاختيار :

يعتقد الشيعة أن الإمامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة ، ولذلك قالوا بامامة على بن أبى طالب نصا ووصاية ، وإن اختلفوا فى أمر النص عليه : هل هو نص جلى كما تقول الإمامية أم نص خفى كما تذهب الزيدية ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده من بعده .

ويبطل الباقلانى الزعم أن الإمامة تكون بالنص ، ويثبت أنها تصح بالاختيار للأمة ، إذ لو نص النبى ﷺ على إمام بعينه ، وفرض طاعته على الأمة دون غيره ، وقال لهم : هذا خليفتى والإمام من بعدى ، فاسمعوا له وأطيعوا ، لكان لا يخلو أن يكون قال ذلك وفرضه بمحضر من الصحابة أو الجمهور منهم أو بحضرة الواحد والاثنين ، فإن كان قد أعلن ذلك وأظهره وقاله قولا ذائعا فيهم ، وجب أن ينقل ذلك نقل مثله مما شاع وذاع من العبادات التى لا اختلاف بين الأمة فى أنها مشروعة مفروضة ، إذ النص من النبى ﷺ أمر عظيم لا ينكتم ولا يستتر عن الناس علمه .

إن الأمة قد نقلت بأسرها تولية النبى ﷺ الإمرة لزيد بن حارثة ولأسامة ابنه ولسائر أمرائه وقضاته حتى لم يذهب علم ذلك على أحد من أهل العلم والأخبار ، والنص منه على إمام — على صفة ما تدعيه الشيعة من التصريح والاظهار — أعظم وأخطر من تولية الأمراء والقضاة ، وتوفر الدواعى على نقله أكثر ، وإذا كان ذلك كذلك ، وجب — لو كان الأمر على ما قالوه — أن يغلب نقل النص من الكافة على كتمانه ، وأن يظهر ، وينقله خلف عن سلف إلى وقتنا هذا نقلا شائعا ذائعا ، ولو كان ذلك كذلك ، لوجب أن يعلم

---

(1) السابق ، ص ٣٦٢ وما بعدها .

ضرورة صدق الشيعة فيما تنقله من النص ، وألا يوجد لهم مخالف من الأمة — يوف على عددهم — ينكر النص ، ويجحد علمه ، كما لم يوجد فيها من ينكر فرض الصلاة والصيام وإمرة أسامة بن زيد وزيد بن حارثة ، وفى العلم ببطلان هذا أوضح دليل على سقوط ما ذهبوا إليه وبطلانه[1] .

إن الأخبار التى يدعيها الشيعة فى النص على على بن أبى طالب قد عارضها اجماع المسلمين فى الصدر الأول على ابطالها وتركها ، لأن الأمة كلها انقادت لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، ودانت بوجوب طاعتهما ، والسكون تحت رايتهما ، وفيهم على والعباس وعمار بن ياسر والمقداد وأبو ذر والزبير ابن العوام ، وكل من ادُّعى له النص ، وروى له .

وهذا الظاهر المعلوم من حال الصحابة ، لا يمكننا ولا يمكن لأحد من الشيعة دفعه ، لقد قالوا « إن التقية ديننا ودين آبائنا » (ينسب إلى جعفر الصادق) ولكن لا يجوز أن يعمل بمثل هذا الخبر لأنه خبر آحاد ، ونحن نتيقن ترك رواته له واظهاره ، فوجب العمل على الأخبار المروية عن الصحابة ، « على أنا إنما نعمل بخبر الواحد من الشريعة إذا لم يعارضه خبر بضد موجبه » ، وهذا الخبر الذى ادعته الشيعة فقد عارضه من قال بالنص على أبى بكر ، والنص على العباس ، ورواياتهم فى ذلك أظهر وأثبت ، والعمل فى صدر الأمة موافق لرواية النص على أبى بكر ، فهو إذن أقوى وأثبت ، فيجب إذن ترك الأضعف بالأقوى ، فإن لم نفعل ذلك ، فلا أقل من اعتقاد تعارض هذه الأخبار ، وتكافئها ، وتعذر العمل بشىء منها ، ورجوعنا إلى ما كنا عليه من أن الأصل ألا نص ، وإذا بطل النص ثبت الاختيار ثبوتا لا يمكن دفعه وانكاره[2] .

١ — فإن قال من الشيعة المنكرين صريح النص[*] على على عليه السلام :

(١) التمهيد ، ص ٤٤٢ — ٤٤٤ .

(٢) السابق ، ص ٤٤٩ — ٤٥٠ .

(*) يقصد القائلين بالنص الخفى كالزيدية .

ما إنكاركم أن يكون النبي ﷺ قد نص على علي بقوله(*) « ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟ » فقالوا : اللهم نعم ، فقال : « من كنت مولاه فعلي مولاه » (أخرجه الترمذي في سننه) ، فأوجب لعلي الطاعة والانقياد له ، وأنه أولى بهم ما أوجبه لنفسه .

ويرفض الباقلاني ما تدعيه الشيعة من أن الموالاة لعلي ههنا تعني أنه الأحق بالإمامة ، ولكن معنى مولى ينصرف على وجوه : فمنها المولى بمعنى الناصر ، ومنها المولى بمعنى ابن العم ، ومنها المولى بمعنى العتيق أو المعتق ، ومنها المولى بمعنى الجار ، ومنها المولى بمعنى الصهر ، ومنها المولى بمعنى الحليف ، فهذا جميع ما يحتمله لفظة « مولى » ، وليس من معنى هذه اللفظة أن المولى إمام واجب الطاعة .

فأما ما قصد به النبي ﷺ بقوله « من كنت مولاه فعلي مولاه » فإنه يحتمل أمرين :

ا ـــ من كنت ناصره على دينه وحاميا عنه بظاهري وباطني وسري وعلانيتي ، فعلي ناصره على هذا السبيل .

ب ـــ ويحتمل أيضا أن يكون المراد بقوله هذا : من كنت محبوبا عنده ، ووليا له ، فعلي مولاه .

فإن قيل : فما وجه تخصيص علي بن أبي طالب بهذا القول ؟ قيل : يحتمل أن يكون بلغه ﷺ قدح قادح فيه أو ثلب ثالب ، أو أخبر أن قوما من أهل النفاق والشراة(**) سيطعنون عليه ، ويسقطون ولايته ، لأن الله تعالى لو علم أن عليا سيفارق الدين بالتحكيم أو غيره ، لما أمر نبيه أن يأمر الناس باعتقاد ولايته ومحبته .

(*) يذهب الشيعة إلى أن الرسول عند منصرفه من حجة الوداع ، وفي غدير خم ، خاطب الناس بهذا القول ، وبعد ذلك أنزل الله آخر ما نزل من القرآن « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا » (المائدة/٣) فطاعة علي آخر فريضة نزلت من فرائض الإسلام . (أبو حاتم الرازي : الزينة . ٢٥٩) .

(**) يريد : الخوارج الذين كفروا عليا لقبوله التحكيم في نزاعه مع معاوية .

ويقال للشيعة : فلو كان الرسول ﷺ إنما أراد بهذا القول النص على علي ، فلم لم يقل : هذا إمامكم بعدى الواجبة طاعته ، فيزيل الوهم والاشكال ؟[1] .

٢ — ويستند الشيعة إلى دليل آخر يثبتون به النص على علي ، وهو قول النبي ﷺ لعلي « أنت مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي » (أخرجه مسلم والترمذي والحاكم وأحمد) . ولكن الباقلاني يقول : لا يجب ذلك ، لأن معنى ذلك أني استخلفك على أهلي وعلى المدينة إذا توجهت إلى غزوة تبوك حيث خلفه بالمدينة فماج أهل النفاق وقالوا : قد أبغض عليا وقلاه ، وقال سعد بن أبي وقاص — وهو العمدة في رواية هذا الحديث — : « فخلق علي بالنبي ﷺ ، فقال : يارسول الله ، أتتركني مع الأخلاق ؟ فقال : أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى ... » ، ومما يدل على أن هذا المعنى هو المقصود أن هارون لم يخلف موسى بعد موته ، لأن هارون مات قبل موسى بسنين كثيرة ، وإنما خلف موسى بعد موته يوشع بن نون ، فلا يجوز أن يكون النبي ﷺ إنما عنى بقوله « أنت مني بمنزلة هارون من موسى » أنك تخلفني بعد موتي ، لأن هذه المنزلة لم تكن لها دون من موسى ، فثبت أنه إنما أراد : أنك خليفتي على أهلي وعلى المدينة عند توجهي إلى هذه الغزوة ، كما خلف موسى أخوه هارون في قومه عند توجهه لكلام ربه[2] .

٣ — ومما يستند إليه الشيعة كذلك قول النبي ﷺ لعلي « أنت أخي وخليفتي في أهلي وقاضي ديني ومنجز عداتي » (أخرجه الهيثمي في مجمعه ، والطبراني ، وابن حجر في تهذيب التهذيب وغيرهم) .

ويبطل الباقلاني أيضا هذا الدليل ، فهو لا يثبت النص على إمامة علي ، لأنه إذا أراد بقوله « أخي » التعظيم لم يكن هذا عهدا في الإمامة ولا من النص على ولايته في شيء ، أما قوله « خليفتي » فالمراد خليفته على أهله وهم فاطمة وولادها عليهم السلام ، وقوله « وقاضي ديني » متوجه إلى أنه أمره بقضاء

(١) التمهيد ، ص ٤٥٠ — ٤٥٧ .

(٢) التمهيد ، ص ٤٥٧ — ٤٦٢ .

دينه ، أو كان قد قضى عنه قبل هذا القول ، وليس هذا يعنى « أنت الإمام بعدى »[1] .

علاقة على بن أبى طالب بمن سبقه من الخلفاء :

يذهب الشيعة على اختلاف فرقهم — اللهم إلا أغلب الزيدية[2] — إلى أن الخلفاء الثلاثة الأول قد سلبوا عليا حقه فى الإمامة ، وأنهم ظلموه ، وأنه سكت عن المطالبة بحقه تقية .

ويبطل الباقلانى ادعاءات الشيعة ، ويثبت أن علاقة على بالخلفاء السابقين عليه كانت علاقة مودة ومحبة ، يدل عليها تزويجه ابنته (من فاطمة أم كلثوم) من عمر بن الخطاب ، واقامته حدا بحضرة عثمان ، وقتاله مع أبى بكر ، وما كان من ثنائه على أبى بكر وعمر ، إذ قال « إن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ، ثم بعد أبى بكر عمر » ، والأقاويل المشهورة عنه فى مدح الخلفاء الثلاثة وتقريظهم وحسن الثناء عليهم ، وأنه راض بإمامتهم ، وأنه لو كان الرسول ﷺ قد نص عليه ، لم يجزأنه يقول فيمن غصبه وجحده حقه هذه الأقاويل .

فإن قال الشيعة : كل هذا الذى ظهر منه على سبيل التقية والارهاب والخوف منهم ، قيل لهم : وما الحجة فى ذلك ، مع ما فيه من القدح وسوء القول فى على ؟[3] .

طريق اثبات الإمامة :

إذا فسد النص على إمام بعينه ، فكيف طريق اثبات الإمامة ؟ وبماذا يصير الإمام إماما ؟

يقول الباقلانى : « إنما يصير الإمام إماما بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن » ، وذلك عن طريق اختيار من تتوفر فيه شروط الإمامة .

(١) السابق ، ص ٤٦٢ — ٤٦٣ .

(٢) أقول أغلب الزيدية ، ولا أقول جميع الزيدية ، فمنهم غلاة رافضة كأحمد بن سليمان . راجع كتابنا عنه .

(٣) التمهيد ، ص ٤٦٣ — ٤٦٥ .

والإمامة « تنعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة » . فلا يشترط في عقدها اجماع فضلاء الأمة في عصر من العصور على اختيار الإمام ، لأن « إجتماع سائر أهل الحل والعقد في سائر أمصار المسلمين بصقع واحد ، واطباقهم على البيعة لرجل واحد متعذر ممتنع ، وأن الله تعالى لا يكلف فعل المحال الممتنع الذى لا يصح فعله ولا تركه ، ولعلمنا بأن سلف الأمة لم يراعوا في العقد لأبي بكر وعمر وعثمان وعلى ، حضور جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين ، ولا في المدينة أيضا ، وأن عمر رد الأمر إلى ستة نفر فقط ، وإن كان في غيرهم من يصلح للعقد ، ... (و) أن أبا بكر عقدها لعمر فتمت إمامته » .

ويجب أن يحضر العقد للإمام قوم من المسلمين ، ولا يشترط الباقلاني حضور عدد محدد ، « فإذا حضر نفر من المسلمين تمت البيعة . وقد قال قوم إن أقل ما يجب أن يحضر أربعة نفر ... وهذا ليس بواجب » . ولا يملك الرجل من أهل الحل والعقد عقد الإمامة لنفسه .

وإذا عقد جماعات من أهل الحل والعقد لعدة أئمة في بلدان متفرقة ، وكانوا كلهم يصلحون للإمامة ، فإذا اتفق مثل هذا تصفحت العقود ، وتؤملت ، ونظر أيه السابق فأقرت الإمامة فيمن بدىء بالعقد له ، وقيل للباقين : انزلوا عن الأمر ، فإن فعلوا وإلا قوتلوا على ذلك ، وكانوا عصاة في القيام عليها ، وإذا لم يعلم أيها تقدم على الآخر ، وادعى كل واحد منهم أن العقد سبق له . أبطلت سائر العقود ، واستؤنف العقد لواحد منهم أو من غيرهم ، وإن أبوا ذلك قاتلهم الناس عليه ، فإن تمكنوا ، وإلا فهم في غلبة وفتنة ، وعذر في ترك إمامة الإمام ، وإن تمكن من العقد لغيرهم ، فعل ذلك ، وكان الإمام المعقود له حربا لسائر هؤلاء حتى يذعنوا ويرجعوا إلى الطاعة والسداد[1] .

أما الشروط الواجب توافرها في الإمام ، أو الأوصاف الواجبة فيه فمنها أن يكون قرشيا من الصميم ، وأن يكون من العلم بمنزلة من يصح أن يكون قاضيا من قضاة المسلمين ، ومنها أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير

(١) السابق ، ص ٤٦٧ — ٤٧٠ .

الجيوش والسرايا ، وسد الثغور ، وحماية البيضة ، وحفظ الأمة ، والانتقام من ظالمها ، والأخذ لمظلومها ، وما يتعلق به من مصالحها ، وأن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هوادة فى إقامة الحدود ، ولا جزع لضرب الرقاب ... وإذا منع عارض ما من اقامة الأفضل فى هذه الصفات ، كخوف الفتنة بين الناس ، أو حدوث هرج أو فساد أو عدوان ، فيسوغ نصب المفضول(*) ، وليس من صفاته أن يكون معصوما ولا عالما بالغيب ولا أفرس الأمة وأشجعهم(**) ، ولا أن يكون من بنى هاشم فقط دون غيرهم من قبائل قريش[1] .

خلع الإمام :

لا تملك الأمة فسخ العقد على الإمام من غير حدث يوجب خلعه[2] . ومن الأمور التى توجب خلع الإمام وسقوط فرض طاعته ، كفره بعد الإيمان ، وتركه اقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك ، ومما يوجب خلعه أيضا تطابق الجنون عليه ، وذهاب تمييزه ، أو عجزه التام عن النهوض بما نصب من أجله .

ولكن ماذا عن فسقه أو ظلمه بغصب الأموال ، أو تضييع الحقوق أو تعطيل الحدود ؟ يذهب الباقلانى إلى أن هذه الأمور توجب خلع الإمام عند كثير من الناس ، ولكن قال الجمهور من العلماء : لا ينخلع بهذه الأمور ، ولا يجب الخروج عليه ، بل يجب وعظه وتخويفه ، وترك طاعته فى شىء مما يدعو إليه من معاصى الله ، واحتجوا فى ذلك بأخباره كثيرة عن النبى ﷺ وعن أصحابه فى وجوب طاعة الأئمة وإن جاروا .

وليس مما يوجب خلع الإمام ظهور من هو أفضل منه[3] ، إذ أنه تبين لنا جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل عند ابتداء العقد ، فمن باب أولى أن يستمر الإمام فى مكانه حتى لو ظهر من يفضله .

(*) يقول الزيدية بجواز امامة المفضول مع وجود الفاضل بشرط أن يكون من نسل على وفاطمة .

(**) هذه هى صفات الإمام لدى الشيعة الإمامية .

(١) التمهيد ، ص ٤٧١ ، ص ٤٧٥ .

(٢) التمهيد ، ص ٤٦٩ .

(٣) السابق ، ص ٤٧٩ .

ويختم الباقلاني كتابه التمهيد بأبواب يخصصها للكلام في إمامة الخلفاء الراشدين الأربعة .

الإيمـــان

١ ــ معنى الإيمان :

يعرض الباقلاني لمعنى الإيمان عند الأشاعرة ، فيقول :

« فإن قال قائل : خبرونا ما الإيمان عندكم ؟ قلنا : الإيمان هو التصديق بالله تعالى ، وهو العلم ، والتصديق يوجد بالقلب .

فإن قال : وما الدليل على ما قلتم ؟ قيل له : اجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان في اللغة قبل نزول القرآن ، وبعثة النبي ﷺ هو التصديق ، لا يعرفون في لغتهم إيمانا غير ذلك .

ويدل على ذلك قوله تعالى « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » (يوسف/١٧) ، أي ما أنت بمصدق لنا . ومنه قولهم : فلان يؤمن بالشفاعة ، وفلان لا يؤمن بعذاب القبر ، أي لا يصدق بذلك . فوجب أن يكون الإيمان في الشريعة هو الإيمان المعروف في اللغة . لأن الله عز وجل ما غير لسان العرب ولا قلبه ، ولو فعل ذلك لتواترت الأخبار بفعله ، وتوفرت دواعي الأمة على نقله ، ولغلب اظهاره واشهاره على طيه وكتمانه . وفي علمنا بأنه لم يفعل ذلك ، بل أقر أسماء الأشياء والمخاطبة بأسره على ما كان فيها دليل على أن الإيمان في الشرع هو الإيمان اللغوي .

ومما يدل على ذلك ويبينه قول الله تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه » (ابراهيم/٤) وقوله تعالى « إنا جعلناه قرآنا عربيا » (الزخرف/٣) فخبر أنه أنزل القرآن بلغة القوم وسمى الأشياء بتسمياتهم ، فلا وجه للعدول بهذه الآيات عن ظواهرها بغير حجة ...

فدل ما قلناه على أن الإيمان هو ما وصفناه ، دون سواه من سائر الطاعات من النوافل والمفروضات »[1] .

وقد تعرض مفهوم الإيمان لدى الأشاعرة إلى نقد شديد من جانب شتى الطوائف[2] ، ومن ذلك ما يلي :

أولا ـــ نقد المعتزلة : .

وجه شيخ المعتزلة فى عصر الباقلانى ، أعنى القاضى عبد الجبار نقدا شديدا لما ذهبت إليه الأشعرية من أن الإيمان هو مجرد التصديق بالقلب ، وبين أن هذا القول فاسد من حيث الاعتقاد ، كما أنه خطأ من طريق اللغة العربية ، لأن التصديق هو قول القائل لغيره : صدقت ، وهذا إنما يتصور باللسان دون القلب ، فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يقر بالله تعالى ورسوله ، ولا عمل بالجوارح أن يكون مؤمنا بأن يكون قد صدق بقلبه ، وذلك خلف من القول ، وإنما بنى القوم (الأشاعرة) كلامهم هذا على مذهبهم فى الكلام أنه معنى وقائم بذات المتكلم[3] .

وذهب القاضى عبد الجبار إلى أن الذى يدل على أن لفظ « الإيمان » غير مبقى على الأصل اللغوى ، هو أنه لو كان كذلك ، لكان يجب إذا صدق المرء غيره ، أو أمنه من الخوف أن يسمى مؤمنا ، وإن كان كافرا ، ولكان يجب أن لا يسمى الأخرس مؤمنا ، لأنه لم يصدر من جهة التصديق ، ولكان يجب أن لا يزول بالندم ، ولا يرتفع به .

إن أهل الشرع عقلوا معان لم يعقلها أهل اللغة ، ولا وضعوا لها أسماء ، فلا يمتنع أن ينتزع أهل الشرع من اللغة أسامى لما قد عرفوه بالشرع ، بل الحكمة تقتضى ذلك . وصار الحال فيه كالحال فيمن استحدث صناعة من الصناعات ، ولها آلات مختلفة ليس لها فى اللغة أسماء تعرف بها ، ويقع التمييز بينها وبين

(١) التمهيد ، ص ٣٩٠ .

(٢) سنرى فيما بعد أن ابن حزم الظاهرى نقد أيضا معنى الإيمان عند الأشاعرة .

(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٠٩ .

غيرها ، فكما أن له أن يضع لكل واحد منها اسما ، بل الحكمة تقتضى ذلك ، كذلك ههنا ، فإن لفظ « مؤمن » من الأسماء التى نقلت من اللغة إلى الشرع[1] .

ثانيا : نقد السلف :

يتفق عالم السلف ابن تيميه مع القاضى عبد الجبار فى نقد مذهب الأشاعرة فى الإيمان ، وقد نقل ابن تيميه النص السابق من كتاب التمهيد للباقلانى ، فى معنى الإيمان ، نقله كاملا نقلا حرفيا — دون تزيد أو تشويه — مراعيا الأمانة العلمية التى اشتهر بها ، ثم أخذ يفند كلام الباقلانى ، فى تحليل دقيق مستفيض ، مبينا أن مفهوم الأشاعرة للإيمان إنما هو مفهوم ناقص ، ويتلخص نقد ابن تيميه فيما يلى :

١ — ثمت نزاع فى أن الإيمان فى اللغة مرادف للتصديق[*] ، أو أنه بمعنى الاقرار ، أى ليست هذه المسئلة من المسلمات عند أهل اللغة ، ولم تكن موضع اجماع عندهم ، وإن قدر أن قال واحد أو اثنان : إن الإيمان فى اللغة هو التصديق ، فليس هذا اجماعا .

غير أن أحد الأشاعرة ، وهو عبد القاهر البغدادى — على الرغم من أنه صرح بأن أصل الإيمان فى اللغة هو التصديق ، وأن المؤمن بالله هو المصدق لله ، إلا أنه لم يقتصر على هذا المعنى وحده ، بل ذهب إلى أن لفظ المؤمن فى اللغة ، قد يكون مؤخوذا من الأمان ، فيقال : الله مؤمن أولیائه من العذاب[2] .

---

(١) السابق ، ص ٧٠٣ — ٧٠٤ .

(*) يجدر بالذكر أن الامام أحمد بن حنبل كان يفسر قول موسى « وأنا أول المؤمنين » (الأعراف/١٤٣) بأنه يعنى أول المصدقين ، وأما قول السحرة « أن كنا أول المؤمنين » (الشعراء/٥١) يعنى أول المصدقين بموسى من أهل مصر من القبط (الرد على الزنادقة والجهمية — عقائد السلف ، ص ٦٠) .

(٢) عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٤٧ — ٢٤٨ .

ويرجح ابن تيميه هذا القول الأخير ، فيذهب إلى أن أصل الإيمان مشتق من الأمن[1] ، وهو إنما يستعمل فى خبر يؤتمن عليه المخبر ، كالأمر الغائب الذى يؤتمن عليه المخبر ، أما إذا اشترك اثنان فى معرفة شىء ، فيقال : صدق أحدهما صاحبه ، ولا يقال : آمن له ، لأنه لم يكن غائبا عنه ائتمنه عليه ، فلفظ « الإيمان » يتضمن — مع التصديق — معنى الائتمان أو الأمانة ، كما يدل عليه الاستعمال والاشتقاق ، ولهذا قال أخوة يوسف لأبيهم : « وما أنت بمؤمن لنا » (يوسف/١٧) أى لا تقر بخبرنا ، ولا تثق به ، ولا تطمئن إليه ، ولو كنا صادقين ، لأنهم لم يكونوا عنده ممن يؤتمن على ذلك ، فلو صدقوا لم يأمن لهم .

ومما يثبت أن لفظ « الإيمان » ليس مرادفا للفظ « التصديق » فى المعنى أن « الإيمان » لم يقابل بلفظ « التكذيب » كما يقابل « التصديق » ، فإنه من المعلوم فى اللغة أن كل مخبر يقال له : صدقت أو كذبت ، ولا يقال له : أنت مؤمن أو مكذب ، بل المعروف فى مقابلة « الإيمان » لفظ « الكفر » ، والكفر لا يختص بالتكذيب فقط ، وإنما هو مخالفة ومعاداة وامتناع ، ومن ثم كان الإيمان تصديقا مع موافقة وموالاة وانقياد ، فلا يكفى مجرد التصديق[2] .

٢ — لو سلمنا أن الإيمان فى اللغة هو التصديق ، فالتصديق يكون بالقلب واللسان وسائر الجوارح ، فمن أين تخصيصه بالتصديق القلبى ؟ فلو أن رجلا صدق بأنه يعذب فى قبره ، ولم يكن فى قلبه خوف من ذلك أصلا ، فهل يسمى مؤمنا بعذاب القبر ؟ إنه لا يسمى مؤمنا به ، وكذلك لا يسمى مؤمن بالجنة والنار إلا من رجا الجنة وخاف النار ، كما لا يسمى ابليس مؤمنا بالله ، وإن كان مصدقا بوجوده وبربوبيته ، فلا يوجد قط فى كلام العرب أن من علم وجود شىء مما يخاف ويرجى ويجب حبه وتعظيمه ، وهو مع ذلك لا يحبه ، ولا يعظمه ، ولا يخافه ، ولا يرجوه ، بل يجحد به ، إنهم لا يقولون : هو

---

(١) ابن تيميه : الإيمان ، ص ١٠٨ .
(٢) السابق ، ص ٢٤٩ — ٢٥١ .

مؤمن به ، بل ولو عرفه بقلبه ، وكذب به بلسانه ، لم يقولوا : هو مصدق به ، ولو صدق به مع العمل بخلاف مقتضاه ، لم يقولوا : هو مؤمن به[1] .

ومن جعل الإيمان يقتصر على تصديق القلب فقط ، يلزمه القول : إن كل كافر فى النار ليس معه من التصديق بالله شيء ، لا مع ابليس ولا مع غيره ، ولكن الأمر بخلاف ذلك ، فقد قال تعالى « وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها وقال لهم خزنتها ألم تأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين » (الزمر/٧١ — ٧٢) فقد اعترفوا بأن الرسل أتتهم ، وتلت عليهم آيات ربهم وأنذرتهم ، أى أنهم عرفوا الله ورسوله واليوم الآخر ، وهم مع ذلك فى الآخرة كفار[2] ، مما يدل على أن الإيمان ليس مجرد معرفة نظرية دون تطبيق عملى ، فإذا فقد العمل فقد الإيمان مصداقيته .

٣ — لو فرض أن الإيمان فى اللغة هو التصديق ، فمن المعلوم أن الإيمان فى الشرع — أى كمصطلح شرعى — أخص من الإيمان فى اللغة ، فإن الله لم يأمرنا بإيمان عام غير مفسر ، بل بإيمان خاص محدد ، وصفه وبينه ، كما بين أن الإيمان لابد فيه من عمل مع التصديق ، إن ألفاظ : الصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، قد ضم الشارع إليها أعمالا محددة ، فلا يكفى الرجوع إلى معانيها اللغوية لفهم معانيها الشرعية ، وكذلك الإيمان ، فقد بين الكتاب والسنة المراد بهذا اللفظ ، وأنه يتضمن العمل .

والتصديق التام القائم بالقلب مستلزم لما وجب من أعمال القلب والجوارح ، فإن هذه الأعمال من لوازم الإيمان التام ، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم . وقد كان السلف يقولون : ترك الواجبات الظاهرة دليل على انتفاء الإيمان الواجب من القلب[3] .

ويورد ابن تيمية كثيرا من الآيات القرآنية لاثبات أن العمل دليل على مصداقية الإيمان مثل قوله تعالى « ولو كانوا يؤمنون بالله والنبى وما أنزل إليه ما

(١) السابق ، ص ١٠٨ .
(٢) السابق ، ص ١١٠ — ١١٤ .
(٣) السابق ، ص ١٢٨ .

أتخذوهم أولياء » (المائدة/٨١) وقوله تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم » (النساء/٦٥) فجعل الله هذه الأمور شرطا فى ثبوت حكم الإيمان[1] ، كما قال الرسول ﷺ « الإيمان بضع وسبعون بابا أدناها اماطة الأذى عن الطريق » (رواه الشيخان عن أبى هريرة) .

وهكذا كان أئمة السلف يقولون : الإيمان معرفة بالقلب ، واقرار باللسان ، وعمل بالأركان[2] . وهو يزيد بالطاعة ، وينقص بالمعصية[3] .

ب ـــ معنى الكفر :

الكفر عند الباقلانى « هو ضد الإيمان ، وهو الجهل بالله عز وجل ، والتكذيب به ، الساتر لقلب الإنسان عن العلم به ، فهو كالمغطى للقلب عن معرفة الحق ، ومنه قول الشاعر : فى ليلة كفر النجوم غمامها ، أى غطاها ، ومنه قولهم : زيد متكفر بسلاحه ... وقد يكون الكفر بمعنى التكذيب والجحد والإنكار »[4] .

وسبق أن عرفنا أن الكفر إذا كان مجرد الجهل بالله أو انكاره لما صح وصف إبليس بالكفر ، ومن ثم يشمل الكفر العصيان .

حـ ـــ حكم الفاسق صاحب الكبيرة :

ما حكم الفاسق من أهل ملتنا ؟ هل يسمى بإيمانه ، يجيب الباقلانى على ذلك بالايجاب ، مؤكدا أن الفسق لا يضاد الإيمان ، لأن الشيئين إنما يتضادان فى محل واحد ، والفسق يتعلق بعمل الجوارح ، فلا يضاد الإيمان الذى هو مجرد علم أو تصديق يوجد بالقلب ـــ كما رأينا فى معنى الإيمان ـــ فثبت أن الفسق غير مضاد للعلم بالله والتصديق له ، وصح اجتماع الفسق مع الإيمان ، لأنهما غير متضادين[5] .

---

(١) السابق ، ص ١٣٠ .
(٢) السابق ، ص ١٢٤ ـــ ١٢٥ .
(٣) ابن تيميه : الواسطية ، ص ١٦ .
(٤) التمهيد ، ص ٣٩٤ .
(٥) السابق ، ص ٣٩٥ ـــ ٣٩٧ .

ولما كان الملى الفاسق ليس بكافر ولا مشرك ، ثبت أنه ممن يجوز أن يغفر له ، وإن مات مصرا[1] . ولو لم يكن مع الفاسق إيمان يستحق به ثوابا فى الآخرة ، لبطلت موارثته ومناكحته ، وحرمت زيارته ، ودفنه فى مقابر المسلمين[2] .

د ــ الوعد والوعيد :

يعلن الباقلانى أنه يجوز فى العقل أن يغفر الله لجميع الكفرة والعصاة فليس كفرهم وعصيانهم دليلا على أنه يؤلمهم بالنار لا محالة ، إذ العقاب حق له ، يجوز له أخذه وتركه ، وقد علمنا حسن ترك عقوبة الذنب ممن استحقه ، وحسن العفو والصفح عن المذنب ، واتفق المسلمون وغيرهم على ذلك ، وعلى مدح من لا يتم ما يتوعد به . قال كعب بن زهير :

نبئت أن رسول الله أوعدنى والعفو عند رسول الله مأمول

وأنشده للنبى ﷺ ، فلم ينكره ولا أحد من المسلمين .

إذن العفو عن الذنب بعد تقدم الوعيد لا يوجب ذم المتوعد ، ولا جعل خبره كذبا . وكيف لا يحسن من الله العفو عن الذنب ، وقد أمرنا به ، وحضنا عليه ، ومدح من هو من شأنه ؟

هذا من حيث حكم العقل ، أما ما ورد فى النقل ، فهو :

١ ــ أن جميع الكفار فى النار خالدين فيها ، ولولا التوقيف الذى اضطررنا إليه ، لجاز العفو عنهم .

٢ ــ أما بالنسبة لمذنبى أهل ملة الإسلام ، فإنه يجوز العفو عنهم ، وقد قال تعالى « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء/٤٨) فاستثنى من المعاصى التى يجوز أن يغفرها الشرك ، وقال أيضا « إن الله يغفر الذنوب جميعا » (الزمر/٥٣) فلم يخرج من ذلك إلا الكفر والشرك ، وثمت نظائر لهذه الآيات يطول تعدادها[3] .

(١) السابق ، ص ٤٠٤ .
(٢) السابق ، ص ٤١٣ .
(٣) السابق ، ص ٣٩٨ ــ ٤٠٤ .

هكذا يرى الأشاعرة أن الله يجوز أن يخلف وعيده لكنه صادق الوعد . أما المعتزلة ومن تبعهم كالزيدية فيذهبون إلى أن الله صادق فى وعده ووعيده على السواء ، فلا يجوز أن يعفو عن أصحاب الكبائر ، وإنما هم خالدون فى النار خلودا أبديا ، ويؤيدون مذهبهم بمثل قوله تعالى « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها » (الجن/٢٣) وقوله « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » (النساء/٩٣) .

ويبين الباقلانى أن المراد فى مثل هذه الآيات « العاصى الكافر الذى لا إيمان ولا حسنة معه ، لأن الله تعالى قد بين فى آيات أخر أنه يدخل المؤمنين جنته ، ومن أتى بحسنة جازاه بعشر أمثالها ، وأنه يعطيه خيرا منها ويؤمنه من الفزع الأكبر ، ومن فزع يومئذ ، وأنه لا يضيع عمل عامل من ذكر أو أنثى ، ويجازى بالحسنة ، ويعفو عن السيئة ، وأن الحسنات يذهبن السيئات[1] ... ولا شيء من الحسنات أولى أن يكون كذلك من الإيمان الذى يذهب بالكفر ويمحوه ... وإذا كان الفاسق الملى مؤمنا — على ما بيناه — وكان معه حسنات ، أكبرها الإيمان ، وكانت له أعمال لا تضيع عنه ، وجب أنه ممن لم يرد بالخلود فى جهنم »[2] .

وليس بمستحيل أن يريد الله عقاب الفاسق فى وقت ، واثابته فى وقت آخر ، كما أنه ليس بمحال أن يريد الإنسان عقاب ولده على ذنبه ، ويريد أيضا اثابته على عمله الجميل ، وحسن طاعته[3] . أى أن الباقلانى يرى أن الفاسق صاحب الكبيرة يجوز أن يدخل النار عقابا له على عصيانه ولكن سيخرج من النار بعد أن ينال العقاب ثم يدخل الجنة ، وليس هذا أمرا مستحيلا كما ظن المعتزلة[4] والزيدية[5] .

---

(١) راجع سور : النمل/٨٩ ، الطور/١٧ ، القمر/٥٤ ، الزخرف/٦٨ ، هود/١١٤ ، آل عمران/١٩٥ ، الزلزلة/٧ .

(٢) التمهيد ، ص ٤٠٥ — ٤٠٧ .

(٣) السابق ، ص ٤١١ .

(٤) راجع : القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٦٦ وما بعدها .

(٥) راجع : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٧٣ — ٧٥ .

الشفاعة :

لا خلاف بين الأمة فى أن شفاعة النبى ﷺ ثابتة ، وإنما الخلاف فى أنها ثبتت لمن ؟ فعند المعتزلة أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين[1] ، وعند الزيدية أيضا أن الشفاعة للتائبين ، وقد تكون أيضا فى الدرجات والزيادات ، ويحتجون بقوله تعالى فى الملائكة « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » (الأنبياء/٢٨) ، وقوله « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » (المدثر/٤٨)[2] .

وعند أهل السنة وعلماء السلف أن الشفاعة لأصحاب الكبائر من الأمة ويناصر الباقلانى عقيدة أهل السنة ، ومما يدل عنده على جواز الغفران لعصاة أهل الملة ، ما ورد من الأخبار الصحيحة فى اثبات شفاعة الرسول ﷺ فى أهل الكبائر نحو قوله « ادخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » (أخرجه البخارى وأحمد بن حنبل) ، وقد روى خبر الشفاعة عن النبى ﷺ عدة صحابة[3] .

والأخبار فى الشفاعة أكثر من أن يؤتى عليها ، وهى كلها متواترة على خروج الموحدين من النار بشفاعة الرسول ﷺ ، ولكن النفاة قد يعارضون هذه الأحاديث بما روى عن النبى ﷺ من أنه قال « لا ينال شفاعتى أهل الكبائر من أمتى » ، لكن يقال لهم : هذه الرواية غير معروفة ولا ثابتة ، وحتى لو صحت يجب تأويلها ، فيذهب الباقلانى إلى أن المراد بذلك أن الكبائر الواقعة منهم ، كانت ردة بعد إسلام ، أو كفر بعد إيمان ، ويحتمل أن يكون أراد بقوله « أمتى » الذين كانوا من أمتى ثم ارتدوا ، ويحتمل أن يكون أراد أهل قرنى وعصرى الذين بعثت فيهم ، وبمثل هذا يؤول الباقلانى الأحاديث التى تفيد أن الخلود فى نار جهنم هو مصير من قتل نفسه ، أو مدمن الخمر أو العاق لوالديه أو نحو ذلك[4] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٨٨ ، ولكن الباقلانى يذهب إلى أن فريقا من المعتزلة أنكر الشفاعة جملة (التمهيد ، ص ٤٢٧) .

(٢) الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ١٠٠ — ١٠١ .

(٣) راجع بعض هذه الروايات فى التمهيد ، ص ٤١٥ وما بعدها .

(٤) التمهيد ، ص ٤١٨ — ٤٢١ .

ويبين الباقلانى تهافت رأى المعتزلة فى أن الشفاعة تقتصر على التائبين من أصحاب الكبائر ، إذ أن التائب من الكبيرة قد أزال عن نفسه العقاب بتوبته ، وصار عقابه عليها مع التوبة ظلما قبيحا ، فلا معنى للشفاعة فيمن هذه حاله .

ويبطل الباقلانى أيضا القول بأن الشفاعة تكون للزيادة فى النعيم والدرجات ، لأن الشفاعة التى ذكرها الله إنما هى شفاعة فى الغفران ، وليس فيها ذكر الزيادة فى النعيم[1] .

(1) السابق ، ص ٤٢٨ .

الفصل الرابع
الظاهــرية

ابــن حــزم
(ت . سنة ٤٥٦ هـ)

الظاهريـــة

ما الظاهرية ؟ وماذا يعنى المذهب الظاهرى ؟ هل الظاهرية تعنى السطحية ، وتدل على عدم التعمق كما يظن بعض الباحثين ؟

هل غلبة أهل الظاهر فى عصر من العصور يعنى أن التفكير النظرى فى طريق الاحتضار[١] ؟ أهم حقا أعداء الاستدلال العقلى فى جميع صوره ؟ وهل هم دعاة التقليد[٢] ، وأضداد الاجتهاد ؟ أم أن الظاهرية فى حقيقتها ثورة على التقليد[٣] ؟

هل مذهب الظاهرية هو ذاته المذهب السلفى ؟ وهل أشهر رجال المذهب الظاهرى ابن حزم يعد سلفيا خالصا[٤] ؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا تحفظ عالم السلف الكبير ابن تيميه على بعض مواقف الظاهرية ؟ وما المآخذ التى أتخذها عليهم ؟ ولماذا عاب على الامام الظاهرى ابن حزم مبالغته فى الاستدلال العقلى حتى وافق المعتزلة فى بعض مسائل العقيدة ، وخالط مذهبه بأقوال الفلاسفة فى مسألة الصفات الإلهية بما صرفه عن موافقة أهل الحديث فى معانى مذهبهم ؟ وهل من أجل ذلك ذمه الفقهاء والمتكلمون وعلماء الحديث باتباعه

---

(١) على حد قول الدكتور محمود قاسم ــ رحمه الله ــ فى مقدمته لكتاب مناهج الأدلة ، ص ٦ .
(٢) كما يزعم د . ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٤٣٠ .
(٣) كما يؤكد د . احسان عباس فى مقدمته لكتاب ابن حزم خلال ألف عام : ٨/١ ــ ٩
(٤) كما يذهب إلى ذلك د . ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه : ٣٢/٢

لظاهر لا باطن له[1] ؟ ولماذا بالغ بعض علماء الأشاعرة كأبي بكر بن العربي (٤٦٨ — ٥٤٣) فى الحط على الظاهرية فى كتابه العواصم والقواصم ؟

وهل تمسك أهل الظاهر بالكتاب والسنة والاجماع حال دون انتفاعهم بالثقافات الأجنبية ، وجعلهم ينفرون تماما من العلوم الفلسفية والعقلية ؟ وهل انكار علماء الظاهرية كابن حزم للقياس منعه من الاشتغال بالمنطق الأرسطوطاليسى ، وجعله يزهد فى الكتابة فى المنطق ، وفى استحسانه ؟ أم أنه كتب فى نقض المنطق وابطاله على نحو ما كتب علماء السلف ؟

لقد اختلف الباحثون اختلافا شديدا فى أمر المذهب الظاهرى ، وتباينت إجاباتهم عن هذه الأسئلة المطروحة ، وتناقضت فيما بينها . ولعل التوفيق يحالفنا فى محاولة الاجابة عنها ، وعسانا نستطيع أن نلقى بعض الضوء على الظاهرية : منهجهم ، وعقائدهم ، من خلال دراستنا لشخصية من أشهر الشخصيات الظاهرية ، وأوفرهم انتاجا علميا ، أعنى ابن حزم .

ابن حـزم
(٣٨٤ — ٤٥٦)

حياته :

هو[2] أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم ، أختلف الباحثون فى أصله على أربع روايات :

١ — أنه فارسى الأصل ، وهذه أصح الروايات فيما نرجح ، فقد كان جده الأقصى فى الإسلام ، هو سفيان بن يزيد الفارسى ، هكذا ذهب أقدم من

(١) ابن تيميه : نقض المنطق ، ص ١٧ — ١٨ . وقد وصف الدكتور توفيق الطويل (متابعا فى ذلك المستشرق اليهودى جولد تسيهر) ابن تيميه بأنه من أهل الظاهر (التنبؤ بالغيب ، ص ٥٣) .

(٢) قام الكاتب السعودى أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهرى ، فى كتابه « تكيير ابن حزم خلال ألف عام » ، والذى يقع فى أربعة أسفار ، بحصر المصادر التى أوردت سيرة ابن حزم ومصنفاته ، على مر ألف عام أو يزيد منذ عصر ابن حزم نفسه حتى تاريخ طبع الكتاب (١٩٨٢) وتضمنت أسفاره الأربعة نصوصا من هذه المصادر الكثيرة ، فقدم للباحثين فى فكر ابن حزم مادة خام غزيرة منوعة .

أرخ لابن حزم ، وأحد تلاميذه المباشرين ، وهو المؤرخ الشهير صاعد ابن أحمد[1] (ت . سنة ٤٦٢) ، وكذلك معظم المؤرخين ، فقال لسان الدين بن الخطيب (ت . سنة ٧٧٦) عن ابن حزم « أصله من الفرس ، وجده والأقصى فى الإسلام يزيد مولى ليزيد بن أبى سفيان »[2] . وقد عثر مؤخرا ابن عقيل على نص بخط يد حفيد الامام ابن حزم ، وهو الفقيه على ابن الفضل بن حزم (ت . سنة ٥٠٣) يؤكد فيه أن جده أبا محمد فارسى الأصل ، وأنه من ولد متوجهة ملك الفرس[3] .

٢ ـــ أنه أندلسى الأصل ، على ما يذكر معاصره ابن حيان (٣٧٧ ـــ ٤٦٩) ومن نقل عنه ، وأن « جده الأدنى حديث عهد بالإسلام »[4] ، ويردد كثير من المستشرقين هذه الرواية ، ويؤكدون أن جده كان أسبانيا نصرانيا ، ثم اعتنق الإسلام ، ويتابعهم فى ذلك بعض كتابنا المعاصرين كالدكتور طه حسين ، والدكتور طه الحاجرى ، والدكتور شوقى ضيف . بل ويزعم محمد كامل حسن المحامى فى كتابه « سطور مع العظماء » أن ابن حزم نفسه كان مسيحيا وأسلم[5] .

٣ ـــ أنه كان ينحدر من أصل يونانى ، وقد انفرد بهذا القول المستشرق الإيطالى جبريلى .

٤ ـــ أنه من أصل عربى قرشى ، وبهذا تقطع الدكتورة سهير أبو وافية[6] ، إلا أن ابن عقيل يدحض هذا الرأى ، ويهاجم صاحبته فى عنف[*] ، ويتهمها

(١) صاعد بن أحمد : طبقات الأمم ، ط . السعادة ، ص ١١٧ ـــ ١١٩ .

(٢) ابن الخطيب : الاحاطة فى أخبار غرناطة . نقلا عن كتاب : ابن حزم خلال ألف عام : ٢٩٥/٢

(٣) ابن حزم خلال ألف عام : ٦١/١ ـــ ٦٧ .

(٤) أبو الحسن على بن بسام الشنترينى (ت . سنة ٥٤٢) : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ، و« أورده ابن بسام عن ابن حزم منقول عن ابن حيان فى كتابه « المتين » . نقلا عن ابن حزم خلال ألف عام : ٨٣/١ .

(٥) ابن حزم خلال ألف عام : ٢٣٢/٤ ـــ ٢٣٣ .

(٦) ابن حزم : الأصول والفروع (المقدمة) : ١٠/١ ـــ ١٢ .

(*) مما يعيب ابن عقيل سلاطة اللسان ، فلم يسلم من لسانه المتقدمون والمتأخرون على السواء ، فقد وصف كلام أبى بكر بن العربى فى العواصم والقواصم بأنه « من وقاحة الزبالين » (ابن حزم خلال ألف عام : ١٤٣/١)

بأنها دللت على رأيها بسفسطات ، ولجأت فى اثبات وجهة نظرها إلى التدليس القبيح ، على حد قوله[1] .

استوطن آباء ابن حزم قرية « منت ليشم » ، وتسمى الآن Cassa Montija ، وتقع فى غرب الأندلس ، وكان أبوه أبو عمر أحمد بن سعيد ابن حزم (٣٢٧ — ٤٠٢) وزيرا للخليفة المنصور فى الدولة العامرية ، وكان من أهل العلم والأدب والشعر .

وهكذا ولد ابن حزم فى أسرة عريقة ، وفى بيت علم ، وكان مولده فى قرطبة فى آخر يوم من شهر رمضان من سنة ٣٨٤ أربع وثمانين وثلثمائة ، وسلك مسلك أبيه ، واشتغل بالسياسة عندما بلغ العشرين ، وكان من أنصار الدولة الأموية ، وأصبح فى شبابه وزيرا للأمير عبد الرحمن الملقب بالمستظهر بالله الذى قتل فى سنة ٤١٣ ، بعد شهرين من ارتقائه العرش ، وتأججت الثورة على حكم بنى أمية ، وأبعد ابن حزم عن قرطبه ، فأعرض عن السياسة وأمورها ، وزهد فى المناصب العليا ، وآثر التجرد للعلم وطلبه ، وتتلمذ على أشهر علماء عصره فى شتى مجالات العلوم .

أقبل على قراءة العلوم حتى كان أجمع أهل الأندلس لعلوم الإسلام ، وأوسعهم معرفة بها ، مع توسعه فى علم اللسان ، ووفور حظه من البلاغة والشعر ، والمعرفة بالسير والأخبار . وكان حافظا عالما بعلوم الحديث والفقه ، مستنبطا للأحكام من الكتاب والسنة ، متفننا فى علوم جمة ، مشاركا فى كثير من أنواع العلوم القديمة والفلسفة ، وعنى بعلم المنطق ، وأخذه عن محمد بن الحسن المذحجى القرطبى المعروف بابن الكتانى .

مال به أولا النظر فى الفقه إلى الشافعى ، وناضل عن مذهبه ، حتى وسم به ، ونسب إليه ، ثم عدل إلى قول أصحاب الظاهر ، مذهب داود بن على ابن خلف الأصبهانى (ت . سنة ٢٧٠) وثبت عليه إلى آخر حياته .

وكان كثير الوقوع فى العلماء المتقدمين والمعاصرين ، حاد اللهجة ، لا

(١) ابن حزم : خلال ألف عام : ٤/١٨١ — ١٨٥ .

يكاد يسلم أحد من لسانه السليط ، فنفرت عنه القلوب ، حتى قيل : كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف الثقفي شقيقين ! فاجتمع على بغضه كثير من فقهاء عصره ، فردوا قوله ، وأعلنوا تضليله ، وشنعوا عليه ، ونهوا العوام عن الدنو منه ، أو الأخذ عنه ، حتى أعرض طلاب العلم عن مصنفاته ، وحذر خصومه سلاطينهم من فتنته ، فطفق الملوك يقصونه عن قربهم ، ويشردونه عن بلادهم ، إلى أن انتهوا به إلى بادية لبلة ، وبها توفى رحمه الله ، عشية يوم الأحد ليلتين بقيتا من شعبان ، سنة ست وخمسين وأربعمائة .

وقد شهد ابن حزم انحلال الخلافة الأموية فى الأندلس ، وعانى ما ساد عصره من فتن واضطرابات أدت إلى انقسام الدولة إلى دويلات متناحرة ، يحكمها ملوك الطوائف .

مصنفاته :

يقول صاعد : ولقد أخبرنى ابنه الفضل ، المكنى أبارافع (ت . سنة ٤٧٩) أن مبلغ مؤلفاته فى الفقه ، والحديث ، والأصول ، والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب ، وكتب الأدب ، والرد على المعارضين نحو أربعمائة مجلد ، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة . هكذا ترك ابن حزم ثروة ضخمة من المصنفات فى شتى العلوم السائدة فى عصره ، منها المجلدات الضخمة كموسوعته الشهيرة « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ، ويعد الأستاذ هنرى كوربان كتاب الفصل أول رسالة كتبت فى التاريخ المقارن للأديان سواء فى العربية أو غيرها من اللغات[1] ، ولابن حزم موسوعة أخرى فى الفقه ، أعنى كتابه « المحلى » ، كما صنف الكتب المتوسطة مثل « طوق الحمامة » أو « طوق اليمامة » فى الأدب ، عالج فيه موضوع الحب معالجة مستفيضة ، ويعد الكتاب فى نفس الوقت تسجيلا لخبراته الشخصية فى الحياة ، ومن كتبه المتوسطة أيضا « الأصول والفروع » فى العقيدة ، وكتب ابن حزم أيضا الرسائل الصغيرة فى الأخلاق كرسالته فى « مداواة النفوس ،

(١) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية : ٣٤٠/١ .

و « تهذيب الأخلاق » ، وله كتب ورسائل فى التاريخ ، وفى الطب ، كما صنف فى المنطق كتاب التقريب[1] .

وعندما تقلبت الأحوال بالرجل ، وأعرض طلاب العلم عن مصنفاته ، احرق بعضها بأشبيليه ، ومزقت علانية فى حياته .

تأثيره :

كان لابن حزم تأثير كبير فى معاصريه ، فقد ازدحم الطلاب حوله من كل نواحى الأندلس والمغرب ، كما شهدت العصور التالية علماء بهرهم ابن حزم ، ويستعرض ابن عقيل كثيرا من أصحاب ابن حزم وأتباعه ، كما يذكر أن لديه ثبتا بأسماء بعض الظاهريين الذين يتوقع أنهم كانوا حزميين ، ولكنه لم يحرره بعد[2] .

وكان للإمام الظاهرى أيضا خصوم كثيرون ، أعلنوا العداء الشديد للرجل ولمذهبه ، حتى أنه فى التاسع والعشرين من شوال سنة ٧٨٤ ، أصدر السلطان المملوكى مرسوما جاء فيه « وبلغنا أنه بدمشق جماعة ينتحلون مذهب ابن حزم وداود الظاهرى ، ويدعون إليه ، ويظهرون مقالته ، منهم القرشى ، وابن الجابى ، وابن الحسبانى والياسوفى ، ومرسومنا يتقدم بطلب المذكورين ، فإن ثبت عليهم من ذلك شيء ، عمل معهم ما يقتضيه الشرع الشريف ، من الضرب والنفى وقطع معايشهم ، ويولاها من هو من أهل السنة والجماعة »[3] .

---

(١) طبع فى بيروت بتحقيق د. احسان عباس بعنوان « التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية » ، وهذه تسمية الحميدى فى الجذوة ، وسماه الذهبى فى السير « التقريب لحد المنطق بالألفاظ العامية » ، وسمى فى التذكرة « التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بألفاظ أهل العلم لا بألفاظ أهل الفلسفة » . أما أبو محمد ابن حزم فسماه بأسماء مختلفة مثل : التقريب لحدود الكلام ، التقريب فى حدود الكلام ، كتبنا التى جمعناها فى حدود المنطق ، التقريب لحدود المنطق ، التقريب فى مائية البرهان (ابن حزم خلال ألف عام : ١/٣٥ — ٣٦) .

(٢) ابن حزم خلال ألف عام : ٢/٨ — ١٨ .

(٣) تاريخ ابن قاضى شهبة ، م ١ ، ص ٨٩ ، نقلا عن : ابن حزم خلال ألف عام : ٢/٩ ، ٢/١٥ — ١٦ .

ومن الواضح أن هذا المرسوم يخرج الظاهرية من نطاق أهل السنة والجماعة ، وقد بلغ العداء للظاهرية أشده بعد أربع سنوات ، أى فى سنة ٧٨٨ ، حيث حدث ما سمى « فتنة الظاهرية »[1] .

وممن تأثر بابن حزم بعض علماء الزيدية كابن الأمير والشوكانى[2] ، كما أعجب بمؤلفات ابن حزم من الصوفية محى الدين بن عربى ، حتى نسب إليه ، وهذا ما نفاه ابن عربى فى قوله :

نسبونى إلى ابن حزم وانى
لست ممن يقول قال ابن حزم
لا ولا غيره ، فإن مقالتى
قال نص الكتاب — ذلك علمى
أو بقول الرسول أو أجمع الخلق
على ما أقول ذلك حكمى[3]

منهجه

معنى الظاهرية :

يقوم المنهج الظاهرى على الالتزام بالمصدرين الكبيرين : كتاب الله تعالى ، وسنة رسوله ﷺ ، والوقوف عند ظاهر نصوصهما ، كما تدل عليه ألفاظ اللغة. قال الإمام الظاهرى ابن حزم « وحمل الكلام على ظاهره الذى وضع له فى اللغة فرض ، لا يجوز تعديه إلا بنص أو اجماع ، لأن من فعل ذلك ، فقد أفسد الحقائق كلها ، والشرائع كلها ، والمعقول كله »[4] .

ويقتضى المنهج الظاهرى عدم التعويل على القياس ، والقياس — كما يعرفه

---

(١) تاريخ ابن قاضى شهبة ، م ١ ، ص ١٨٦ ، نقلا عن : ابن حزم خلال ألف عام : ٩/٢ .
(٢) ابن حزم خلال ألف عام : ٢٠/٢ — ٢١ .
(٣) ابن عربى : الديوان الأكبر ، ص ٤٧ نقلا عن ابن حزم خلال ألف عام : ١٩/٢ .
(٤) نوادر الإمام ابن حزم : ١٣٩/٢ ، والكتاب يضم مجموعة كبيرة من نصوص مختلفة لابن حزم ، قام بتخريجها أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهرى ، وهو كاتب سعودى معروف

ابن حزم — هو « أن يحكم لما لم يأت به النص ، بما جاء به النص فى غيره »[1] ، ويقول ابن حزم عن القياس « هو عندنا عين الباطل »[2] .

ولكن أفلم يفسح ابن حزم فى منهجه مكانا للتأويل ؟ والتأويل هو صرف ظاهر ألفاظ القرآن الكريم ، أو السنة الشريفة ، إلى معانى لا تدل عليها اللغة العربية ، قد يظن أن منهج ابن حزم الظاهرى لا يدع مجالا للتأويل البتة ، إلا أن الأمر بخلاف ذلك ، إذ يقول الإمام الظاهرى عن التأويل « فلا يخلو من أحد وجهين ، لا ثالث لهما : إما تأويل يشهد بصحته القرآن ، أو سنة صحيحة ، أو إجماع ، فبه نقول إذا وجدناه ، وإما تأويل دعوى لا يشهد بصحته ، نص قرآن ، ولا إجماع ، فهذا الذى ننكره وندفعه ، ونبرأ إلى الله تعالى منه »[3] .

موقفه من العلوم الفلسفية :

يحدثنا ابن حزم عن بعض المؤلفات الفلسفية الأندلسية المعروفة فى عصره ، ويذكر أسماء بعض أساتذة الفلسفة المعاصرين ، فيقول : « وأما الفلسفة ، فإنى رأيت فيها رسائل مجموعة ، وعيونا مؤلفة لسعيد بن فتحون السرقسطى[4] المعروف بالحمار ، دالة على تمكنه من هذه الصناعة ، وأما رسائل أستاذنا أبى عبد الله محمد بن الحسن المذحجى فى ذلك ، فمشهورة متداولة ، وتامة الحسن ، فائقة الجودة ، عظيمة المنفعة »[5] .

وقد كان المثقفون فى الأندلس ، فى عصر ابن حزم ، ينقسمون إلى فريقين : فريق يقبل علوم الأوائل ، وفريق يعادى هذه العلوم ويقبل على علوم

---

(1) ابن حزم : رسالة سئل فيها سؤال تعنيف ضمن رسائل له حققها د . احسان عباس : ٣/١٠٢ .
(2) الرسالة السابقة ، الرسائل : ٣/٨٥ .
(3) السابق : ٣/٨٠ .
(4) ترجمته فى الجذوة ، ص ٢١٦ ، والبغية رقم ٨١٣ ، وطبقات الأمم ، ص ٧٨ ، والذيل والتكملة : ٤/٤٠ ، وله تآليف فى الموسيقى ، ورسالة فى المدخل إلى علوم الفلسفة سماها « شجرة الحكمة » ، ورسالة فى تعديل العلوم نالته محنة أيام المنصور بن أبى عامر ، فهاجر إلى صقلية ومات بها (تعليق د . احسان عباس على رسائل ابن حزم : ٣/١٨٥ هـ) .
(5) رسالة فى فضل الأندلس ، وذكر رجالها . الرسائل : ٣/١٨٥ .

الشريعة . وقد سئل ابن حزم : أين يقع الحق ؟ هل هو فى صف طلاب الثقافة العلمية ، أم فى صف طلاب الثقافة الإسلامية ؟[1] وقد أجاب ابن حزم عن هذا السؤال برسالة « التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق » ، استهلها بإثبات ما شاهده من انقسام أهل عصره قسمين : فطائفة اتبعت علوم الأوائل وأصحاب تلك العلوم ، وطائفة اتبعت علم ما جاءت به النبوة .

أما علوم الأوائل فالمقصود بها « الفلسفة ، وحدود المنطق ، التى تكلم فيها أفلاطون ، وتلميذه أرسطاطاليس ، والاسكندر (الأفروديسى) ، ومن قفا قفوهم ، وهذا علم حسن رفيع ، لأن فيه معرفة العالم كله ، بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه ، والوقوف على البرهان الذى لا يصح شىء إلا به ، وتمييزه مما يظن من جهل أنه برهان ، وليس برهانا ، ومنفعة هذا العلم عظيمة فى تمييز الحقائق مما سواها »[2] . ثم يبين ابن حزم منافع علم العدد (الحساب) ، وعلم المساحة ، وعلم الهيئة ، وعلم الطب ، وهى علوم ذات مصادر أجنبية ، ويذكر الامام الظاهرى أن منافع هذه العلوم إنما هى دنيوية فقط ، أما ما جاءت به النبوة ، فلا يقتصر نفعه على الدنيا فقط ، بل يتجاوز نفعه إلى الآخرة[3] ، أى أن ابن حزم على الرغم من اعترافه بأهمية العلوم الفلسفية والرياضية والطبيعية إلا أنه يضع العلوم الشرعية فى منزلة أعلى ، لأن فوائدها تشمل الدنيا والآخرة جميعا .

وفى رسالة « التلخيص لوجوه التخليص » يمنح ابن حزم العلوم الرياضية والطبيعية أهمية أكثر مما ورد فى الرسالة السابقة ، فيصرح بأن هذه العلوم هى من العلوم الرفيعة النافعة ، وأن تعلمها هو فرض على الكفاية ، لأن جهلها يؤدى إلى ضياع الدين[4] .

وكان خصوم ابن حزم قد وجهوا إليه نقدا شديدا بسبب تعويله على كتب الأوائل وأصحاب المنطق ، وكتاب أقليدس ، والمجسطى ، وغير تلك من

(1) د . احسان عباس ، محقق الرسائل : ٣/٢٨

(2) رسالة التوقيف . الرسائل : ٣/١٣١ .

(3) السابق : ٣/١٣٢ وما بعدها .

(4) رسالة التلخيص . الرسائل : ٣/١٦٣

الكتب ، التى يعد أصحابها من الملحدين . وممن وجهوا هذا الاتهام إلى ابن حزم أبو الوليد بن البارية ، أحد فقهاء المالكية فى عصره ، فكتب الإمام الظاهرى رسالته « فى الرد على الهاتف من بعد » يقول فيها لخصمه « اخبرنا عن هذه الكتب من المنطق وأقليدس والمجسطى : أطالعتها أيها الهاذر أم لم تطالعها ؟ فإن كنت طالعتها فلم تنكر على من طالعها كما طالعتها أنت ؟ وهلا أنكرت ذلك على نفسك ؟ وأخبرنا ما الالحاد الذى وجدت فيها ، إن كنت وقفت على مواضعه منها ؟ وإن كنت لم تطالعها فكيف تنكر مالا تعرف ؟ » .

ويمضى ابن حزم فى هذه الرسالة مدافعا عن علوم اليونان بعامة ، والمنطق بخاصة ، فيسأل خصومه من الفقهاء الذين يذمون المنطق : هل عرفوه أم لم يعرفوه ؟ فإن كانوا عرفوه فليبينوا لنا ما وجدوه فيه من المنكرات ، وإن كانوا لم يعرفوه فكيف يستحلون أن يذموا ما لم يعرفوه ؟ ألم يسمعوا قول الله تعالى « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله »[1] (يونس/٣٩) ؟

ويخصص ابن حزم كتابا للدفاع عن المنطق الصورى ، وبيان فوائده ، ويعرض فيه لكتب أرسطو المنطقية ، ويشرح مسائل المنطق ويبسطها ، ويستخدم أمثلة فقهية فى بيان أضرب القياس المنطقى ، وعرف هذا الكتاب باسم « التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية » .

ويرد ابن حزم فى مستهل هذا الكتاب على خصوم المنطق وأعدائه ، ويرميهم بالجهل ، ويقول : « فإن قال جاهل : فهل تكلم أحد من السلف الصالح فى هذا ؟ قيل له : إن هذا العلم مستقر فى نفس كل ذى لب ، فالذهن الذكى واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم » ، ويشبه ابن حزم علم المنطق بعلم النحو ، « فما تكلم أحد من السلف الصالح رضى الله عنهم فى مسائل النحو ، لكن لما فشا جهل الناس ، باختلاف الحركات ، التى باختلافها اختلفت المعانى فى اللغة العربية ، وضع العلماء كتب النحو ، فرفعوا أشكالا عظيما ، وكان ذلك معينا على الفهم لكلام الله عز وجل ، وكلام نبيه ﷺ ، وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى ، فكان هذا

(١) رسالة الرد على الهاتف من بعد . الرسائل : ٣/١٢٢ .

من فعل العلماء حسنا ، وموجبا لهم أجرا . وكذلك القول فى تواليف كتب العلماء فى اللغة والفقه ، فإن السلف الصالح غنوا عن ذلك كله بما آتاهم الله به من الفضل ومشاهدة النبوة ، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله ...

وكذلك هذا العلم (المنطق) فإن من جهله خفى عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه ﷺ ، وجاز عليه من الشغب جوازا لا يفرق بينه وبين الحق ، ولم يعلم دينه إلا تقليدا ، والتقليد مذموم »[1] .

ويستعرض ابن حزم كتب أرسطو المنطقية « لعظيم فائدتها » على حد قوله ، ويدفع عنها ما قيل عنها من شبهات . وأنها « محتوية على الكفر ، وناصرة للإلحاد » أو التجنى على ما تضمنته هذه الكتب ، وما قيل عنها أنها تتضمن هذيانا ، ومن ثم ينبغى طرحها ، أو الاستخفاف بها .

ويثنى ابن حزم على المشتغلين بالمنطق ، الباحثين فى كتبه ، ويصفهم بأنهم « قوم نظروا بأذهان صافية ، وأفكار نقية من الميل ، وعقول سليمة ، فاستناروا بها ، ووقفوا على أغراضها ، فاهتدوا بمنارها ، وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها ... ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح ، والخدين الناصح ، والصديق المخلص ... » .

ويحاول ابن حزم تشخيص ظاهرة كراهية المنطق السائدة بين فقهاء عصره ، ويبحث فى أسبابها ، فيذهب إلى أن من أهم هذه الأسباب ، أو الآفات الداعية إلى الموقف العدائى من المصنفات المنطقية « تعقيد الترجمة فيها ، وإيرادها بألفاظ غير عامية ، ولا فاشية الاستعمال » ، ويحمل ابن حزم النقلة السريان مسئولية رداءة الترجمة ، وعدم صلاحية عباراتهم ، من أجل ذلك أعلن صاحب كتاب التقريب لحد المنطق أن هدفه من هذا الكتاب ، هو عرض المسائل المنطقية « بألفاظ سهلة بسيطة ، يستوى إن شاء فى فهمها العامى والخاصى ، والعالم والجاهل ... وكان الذى حدا من سلف من المترجمين إلى اغماض الألفاظ وتوعيرها ، وتخشين المسالك نحوها ، الشح منهم بالعلم ، والضن به »[2] .

---

(1) التقريب لحد المنطق ، ص ٣ — ٤

(2) السابق ، ص ٧ — ٨

ويشبه الإمام الظاهرى الكتب المنطقية بالدواء القوى ، إن تناوله ذو الصحة المستحكمة ، والطبيعة السالمة ، انتفع به ، وإن تناوله العليل ، المضطرب المزاج ، أتى عليه ، وزاده بلاء ، وربما أهلكه وقتله ، وكذلك هذه الكتب المنطقية ، إذا تناولها ذو العقل الذكى ، والفهم القوى ، وجد فيها نفعا جليلا ، وهديا منيرا ، وإن أخذها ذو العقل السخيف ، والفهم الكليل ، بلدته وحيرته .

ولا تقتصر منفعة الكتب المنطقية على علم واحد فقط ، بل يمتد نفعها حتى يشمل كل علم ، « فمنفعتها فى كتاب الله عز وجل ، وحديث نبيه ﷺ ، وفى الفتيا فى الحلال والحرام ، والواجب والمباح ، من أعظم منفعة ، وجملة ذلك فى فهم الأشياء التى نص الله تعالى ، ورسوله ﷺ عليها ، وما تحتوى عليها من المعانى التى تقع عليها الأحكام ...

وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر (من المبادىء المنطقية) فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى ، وعن النبى ﷺ ، ولم يجز له أن يفتى بين اثنين ، لجهله بحدود الكلام ، وبناء بعضه على بعض ، وتقديم المقدمات ، وانتاجها النتائج التى يقوم بها البرهان ، وتصدق أبدا ، أو يميزها من المقدمات التى تصدق مرة ، وتكذب أخرى ، ولا ينبغى أن يعتبر بها .

وأما علم النظر بالآراء والديانات والأهواء والمقالات ، فلا غنى لصاحبه عن الوقوف على معانى هذه الكتب ...

فأما النحو واللغة والخبر ، وتمييز حقه من باطله ، والشعر والبلاغة والعروض ، فلها فى جميع ذلك تصرف شديد ، وولوج لطيف ، وتكرر كثير ، ونفع ظاهر .

فأما الطب والهندسة والنجوم ، فلا غنى لأهلها عنها أيضا ... »[1] .

هكذا يقع قارىء مصنفات ابن حزم فى حيرة شديدة ، ويعجب أشد العجب من هذا التناقض الواضح الذى وقع فيه الإمام الظاهرى . فمن ناحية نجده قد أعلن فى النص السابق أن المنطق لا غنى عنه فى معرفة كل من :

(١) السابق ، ص ٩ — ١٠ .

١ — كتاب الله وسنة رسوله
٢ — الفقه والافتاء .
٣ — العقيدة وعلم مقارنة الأديان
٤ — علوم اللغة العربية .
٥ — علوم الطب والهندسة والفلك .

ومن ناحية أخرى يرفض ابن حزم — وفقا لمنهجه الظاهرى — القياس بجميع صوره ، فى التفسير والفقه والعقيدة .

ذم التقليد :

يزعم الدكتور ماجد فخرى أن ابن حزم رفض الاستدلال برمته ، وركن إلى التقليد ، وكان لاتجاهه التقليدى مؤيدون كثيرون ، ومن أبرزهم ابن تيميه ، وعلى الرغم من الفاصل الزمنى الكبير بين ابن حزم وبين ابن تيميه ، إلا أنهما يعدان أقوى دعاة التقليد فى تاريخ الإسلام على الاطلاق[١] . وهذا القول إن دل على شيء ، فإنما يدل على جهل صاحبه بالإمامين الكبيرين ، وبحقيقة منهج كل منهما ، إن لم يكن قد تعمد الكذب عليهما ، فمن المعروف أنهما كانا من أبرز العلماء المجتهدين ، ومن أشهر من قاوم التقليد ، ومن أعمق من تصدى لتفنيد دعاوى المقلدين ، ودحض حججهم .

وقد ارتأى بحق الدكتور إحسان عباس أن الظاهرية فى حقيقتها ثورة على التقليد ، واحتكام إلى الحق اليقينى ، لا إلى الصواب المحتمل ، من خلال الالتزام بالأصلين الكبيرين للتشريع ، الكتاب والسنة ، والعودة إليهما[٢] .

ولقد ضاق ابن حزم ذرعا بفقهاء المالكية فى عصره ، لما اتسم به فكرهم من جمود نتيجة التقليد المذموم الذى دأبوا عليه ، وكان بينه وبينهم عداء شديد ، فقد أثاروا العامة ضده ، وسعوا به إلى السلطان ، وكتبوا له الكتب التى تستهدف الإساءة إليه ، لأنه كان يعيب عليهم تعصبهم الشديد لمذهب

(١) د . ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٤٣٠ ومابعدها .
(٢) د . احسان عباس ، مقدمة كتاب ابن حزم خلال ألف عام لأبى عبد الرحمن بن عقيل : ٨/١ .

الإمام مالك بن أنس ، بحيث لا يرون الحق إلا فى اتباعه وحده ، وينكرون كل ما يصدر عن سواه ، فأعلن ابن حزم أن طريقهم هذه فى تقليد إنسان بعينه إنما هى بدعة لم تكن قط فى صدر الإسلام ، لا فى قرن الصحابة ، ولا فى قرن التابعين ، ولا فى قرن تابعى التابعين ، وإنما حدثت هذه البدعة فى القرن الرابع[1] ، فلقد كانت سيرة الصحابة والتابعين ، وطريقتهم هى الاجتهاد ، وطلب سنن النبى ﷺ ، ولا مزيد ، وترك تقليد إنسان بعينه[2] .

ويفرق ابن حزم بين التقليد المذموم ، وبين الاتباع الحسن ، فيقول : « إن التقليد هو لمن اتبع من لا يؤمر باتباعه ، فهذا هو المذموم فى تقليده وإن أصاب الحق ، وأما من اتبع من افترض الله تعالى عليه اتباعه ، وهو رسول الله ﷺ ، فليس يسمى مقلدا ، بل هو موفق ، مطيع لله تعالى ، محسن »[3] .

ويوجه ابن حزم خطابه إلى معاصريه من فقهاء المالكية المتعصبين ، فيقول : « هل بلغكم قط أن أحدا من الصحابة أو التابعين أو تابعى التابعين ، قلد رجلا واحدا دون النبى ﷺ فى قوله كله كما فعلتم أنتم بمالك ؟ فإن لم يبلغكم ذلك ، فكيف استحللتموه وقد صح النهى عن التقليد ، وأمرتم باتباع القرآن والسنة فقط ؟ »[4] . لقد قال تعالى « فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » (النساء/٥٩) ، فمن رد الاختلاف إلى اختيار مالك أو أبى حنيفة أو الشافعى أو إنسان بعينه ، فقد خالف القرآن والاجماع المتقدم من الصحابة والتابعين ، وهو الاجماع الصحيح .

ولئن قال المالكية المتعصبون : إن مالكا لم يخالف طريقة الصحابة والتابعين ، قيل لهم : ما مالك بهذا أولى ممن خالفه كسفيان الثورى ، والليث ، والأوزاعى ، وأحمد بن حنبل وغيرهم ، ومن أدعى على هؤلاء وغيرهم أنهم كلهم خالفوا الصحابة والتابعين ، حاشا مالكا وحده ، قالوا

(١) ابن حزم : رسالة سئل فيها سؤال تعنيف . الرسائل : ٨٦/٣ ، رسالة التخليص . الرسائل : ١٦٧/٣ .

(٢) رسالة سئل فيها سؤال تعنيف . الرسائل : ٧٨/٣ ــ ٧٩ .

(٣) رسالة البيان عن حقيقة الإيمان . الرسائل : ٢٠١/٣ ، وكذلك الفصل : ٣٦/٣ ــ ٣٧ .

(٤) رسالة سئل فيها سؤال تعنيف . الرسائل : ١٠٤/٣ .

الكذب والباطل ، ولم ينفكوا ممن عكس عليهم هده الدعوى الكاذبة ، فنسب إلى مالك ما نسبوه هم إلى غير مالك وحاشا لله من هذا ، بل كل امرىء منهم مجتهد لنفسه ، يصيب ويخطىء ، وواجب عرض أقوالهم على القرآن والسنة ، فلأيها شهد القرآن والسنة أخذ بقوله ، وترك ما عداه[1] .

لقد اتهم ابن حزم بالتناقض مع نفسه ، فهو من ناحية ينهى عن تقليد الصحابة فمن دونهم ، ومن ناحية أخرى يحث أتباعه على تقليده ، ويدفعهم إلى التعويل على تواليفه ، وأنه فى نفس الوقت الذى يذم فيه القول بالرأى ، يفتى فى دين الله بما لم يرد بيانه فى الكتاب أو السنة . ويدفع ابن حزم عن نفسه هذا الاتهام الذى وجهه إليه أحد خصومه[*] ، فيقول : « أما نهينا عن تقليد الصحابة فمن دونهم ، فأمر لا ننكره ، ونحن فى ذلك موافقون لجميعهم فى نهيهم عن ذلك ، بلا خلاف .. وأما قوله : إننا نحض أتباعنا على تقليدنا فقد كذب كذبا صراحا بواحا ، فما نحض أصحابنا وغيرهم ، ولا نملأ كتبنا إلا بالأمر باتباع القرآن وسنن النبى ﷺ ، واجماع الأمة ومطالعة أقوال الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم من العلماء ، وعرضها على كلام الله عز وجل ، وكلام نبيه محمد ﷺ ، فلأيها شهد قلناه »[2] .

فمن كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، فحرام عليه أن يرد شيئا مما أختلف فيه إلى قول عائشة أو أم سلمة أو أبى بكر أو عمر أو عثمان أو على أو ابن مسعود أو معاذ أو العباس رضى الله عنهم أجمعين ، وهؤلاء أفاضل الأمة وعلماؤها ، فكيف إلى قول أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وغيرهم ؟

وأما كتب الرأى ، فإنها لا تحل قراءتها على معنى تقليد ما فيها ، والتدين بها[3] . لقد ألف شتى العلماء تواليف كثيرة ، فألف أصحاب الحديث تواليف جمة ، وألف الحنفيون تواليف جمة ، وألف المالكيون تواليف ، والشافعيون كذلك ، فلم يكن عندنا تأليف طبقة من هذه الطبقات أولى أن يلتفت إليه من

(1) السابقة : ٣/٧٧ ـــ ٧٨ .

(*) وهو الفقيه أبو الوليد بن الباريه .

(2) رسالة فى الرد على الهاتف . الرسائل : ٣/١٢٤ ـــ ١٢٥ .

(3) رسالة التلخيص . الرسائل : ٣/١٦٦ .

تأليف غيرها ، بل جمعناها وعرضناها على القرآن ، وما صح عن النبى ﷺ من تلك الأقوال شهد القرآن والسنة ، أخذنا به ، وتركنا ما عداه .

هذا هو المعيار الذى ارتضاه ابن حزم ، والتزم به . فقد كره الانغلاق على مذهب واحد بعينه ، وكان يستمع القول من شتى العلماء ، أو يطلع عليه فى كتبهم ، ثم يتبع أحسنه ، وهو ما كان موافقا للكتاب والسنة ، ويقارن بين هذا المنهج وبين منهج خصومه من فقهاء المالكية الذين يتهمهم بالتعصب وضيق الأفق .

لقد خالفوا تواليف جميع أهل الإسلام ، أولها عن آخرها ، ولم يقنعوا بها ، ولا صوبوها ، ولا رضوها ، بل عابوها ، وخطأوا أصحابها ، استنقاصا لجميع أهل العلم من الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم فى مشارق الأرض ومغاربها ، حاشا « المدونة »[1] لابن القاسم رواية عن مالك ، ونحوها من المؤلفات المستخرجة من مصنفات أصحاب مالك .

ويورد ابن حزم الحجة التى يبرر بها دعاة التقليد موقفهم ، فإنهم قالوا : « يخشى أن يكون غيرك ببلدة أخرى ، فيأتيه ببرهان ودليل وحجة تقهره ، بخلاف ما قد أوضحت أنت ، وبينت له ، فيقع فى نفسه أنه الحق ، فينصرف إليه ، ويعمل بما قد رواه له ، وأوضحه ، لحديث قد صح عنده ورواه ، لم تطلع أنت عليه ... فلا يدرى بمن منكما يثق ، ولا بأيكما يتعلق ، فيظل حيران هائما ، وكل واحد منكم يأتيه بحجة وبرهان ودليل ... » .

ويبطل ابن حزم هذه الدعوى ، ويعدها من الضلال أو تلاعب الشيطان ، إذ لو وجب ألا يرجع أحد إلى ما قام به البرهان خشية أن يأتيه غيره بحجة أخرى ، ومن ثم يجمد على مذهبه ، لما وجب أن يؤمن كافر أبدا ، ولا أن يتوب مبتدع أبدا ، ولا أن يرجع مخطىء إلى حقيقة أبدا ، إذ يحق لكل منهم أن يقول : كيف أرجع إليك ، ولعل غيرك يلقانى يوما ما فيأتينى بحجة وبرهان ودليل يقهرنى ، بخلاف ما أوضحت أنت وبينت ، فأرجع إليه أيضا ، وهكذا

---

(١) السابقة : ٣/٨٩ .

أبدا ؟ فعلى هذا القول الباطل يجب أن يبقى اليهودى على دينه ودين أبيه وكذلك أصحاب الديانات الأخرى أو أصحاب البدع من الفرق المنتسبة إلى الإسلام

ماذا يفعل الإنسان إذن حيال ما يواجهه من خلافات فى العقائد الدينية ، وتباين فى المذاهب الفقهية ؟ هل يهرب من مواجهة هذه الخلافات ويقنع بتقليد ما وجد عليه آباءه ؟ لو فعل هذا لكان فى مسلكه ازدراء للعقل وامتهان له، ذلك أن « المقلد راض أن يغبن عقله » على حد تعبير ابن حزم فى رسالته « فى مداواة النفوس » . لا مناص إذن من مواجهة الأقوال المختلفة بشجاعة ومرونة ، بحيث يكون المرء مستعدا للتخلى فورا عن موقفه إذا تبين له بطلانه . يقول ابن حزم : « لابد لطالب الحقائق من أن يسمع حجة كل قائل ، فإذا أظهر البرهان لزمه الانقياد والرجوع إليه ، وإلا فهو فاسق ، والبرهان لا يجوز أن يعارضه برهان آخر ، فالحق لا يكون شيئين مختلفين ، ولا يمكن ذلك أصلا ، والحق مبين فى الملك والديانات بموجب العقل والبراهين »(١) .

الرد على منكرى البرهان وأعداء العقل :

يشكو ابن حزم من طائفة من أهل زمانه ، ينتسبون إلى أهل الحديث(*) ، ويذكر أنهم قوم ابتدأوا الطلب لحديث النبى ﷺ فلم يزيدوا على طلب علوم السند والغرائب ، دون أن يهتموا بشىء مما كتبوا ، ولا يعملون به ، وإنما يحملونه حملا ، لا يزيدون على قراءته ، دون تدبير معانيه ، ودون أن يعلموا أنهم المخاطبون به ، وأنه لم يأت مهملا ، ولا قاله الرسول ﷺ عبثا ، بل أمرنا بالتفقه فيه ، والعمل به .

وأكثر هذه الطائفة لا عمل عندهم إلا بما جاء من طريق مقاتل ابن سليمان ، والضحاك بن مزاحم ، وتفسير الكلبى ، وكتاب البزدوى(**) ،

(١) رسالة التلخيص الرسائل ٣/٩٧ — ٩٨ ، رسالة فى مداواة النفوس ، الرسائل : ١/ ٤٠

(*) لم يطلق ابن حزم عليهم لقب يعرفون به ، ولعلهم طائفة من الحشوية

(**) فى الفصل : البذى ، وفى الأصول والفروع : البزدوى ، ولعله الحسن على بن الحسن ابن عبد الكريم البزدوى نسبة إلى بزدة ، وهى قلعة على طريق بخارى ، وهو محدث وفقيه ما وراء النهر (الأصول والفروع ١/٢١٨ هـ ٢)

وهذه المصنفات إنما هي خرافات موضوعة ، وأكاذيب ولدها الزنادقة ، تدليسا على الإسلام وأهله .

فأطلقت هذه الطائفة كل اختلاط لا يصح ، كقولهم : إن الأرض على حوت ، والحوت على قرن ثور ، والثور على صخرة ، والصخرة على عاتق ملك ، والملك على ظلمة ، والظلمة على ما لا يعلمه إلا الله ، وأمثال هذه الأقوال فضلا عن أنها خرافات ، فإنها توجب الكفر .

ونافرت هذه الطائفة كل برهان ، ولم يكن أكثر قولهم إلا : « نهينا عن الجدال » . ويقول ابن حزم فى تعجب : فليت شعرى من نهاهم عنه ، والله عز وجل يقول : « وجادلهم بالتي هى أحسن » (النحل/١٢٥) ، فهذا نص القرآن المنزل ، وقد نص الله أيضا على أصول الدلائل الواضحة البرهانية ، ونبهنا عليها فى كتابه العزيز ، وعلى لسان نبيه الكريم .

كما أمرنا تعالى بالتفكر فى خلق السموات والأرض ، ولا يصح الاعتبار فى خلقهما ، إلا بمعرفة هيآتهما ، وانتقال الكواكب فى أفلاكها ، واختلاف حركاتها ، فمن علم ذلك ، وأشرف عليه ، رأى عظيم القدرة ، وأيقن أن ذلك كله بتدبير حكيم قادر خالق .

وزعم قوم من هذه الطائفة أن الدين لا يثبت إلا بالدعوى والغلبة ، وهذا خلاف قوله تعالى « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » (البقرة/١١١ ، النمل/٦٤) . وقد حاج ابن عباس الخوارج ، وما علمنا أن أحدا من الصحابة نهى عن الاحتجاج .

وزادت هذه الطائفة غلوا ، فعابوا كتبا لا معرفة لهم بها ، ولا طالعوها ، كالكتب التى فيها هيئة الفلك ومجارى النجوم ، والكتب التى جمعها أرسطوطاليس فى حدود الكلام ومعانيه ، وهذه كلها كتب دالة على توحيد البارى عز وجل وقدرته ، وهى عظيمة المنفعة فى انتقاد جميع العلوم ، ومعرفة كيفية الوصول فى الاستنباط[1] .

(١) الأصول والفروع : ٢١٧/١ — ٢٢٠ ، الفصل : ٩١/٢ — ٩٧ .

ومما يلفت النظر أن تحمس الإمام الظاهرى للتراث اليونانى بعامة ، وشغفه بكتب المعلم الأول فى المنطق ، قد دفعه إلى القول بأن هذه الكتب دالة على توحيد البارى تعالى ، ولكنه لم يبين لنا ذلك ، ومن المعروف أن أرسطو فى كتبه المنطقية لم يتعرض لمسائل ميتافيزيقية ، وإنما عالج قضايا الإلهيات فى مبحث خاص هو الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة ، ولعل ابن حزم يقصد أن قوانين المنطق وأحكامه تسرى فى جميع قضايا العلوم ، بما فى ذلك علم التوحيد .

ويأخذ ابن حزم على هذه الطائفة المنتسبة إلى أهل الحديث أيضا ، أنها أسهمت بموقفها السلبى من العقل والعلوم العقلية ، فى تقوية شوكة طائفة أخرى أكثر منها ضلالا ، بل يعدها ابن حزم من الطوائف الكافرة ، إنهم قوم طالعوا كتب الأوائل فى علوم العدد والفلك والتنجيم وسائر علوم الفلسفة(*) ، وكانت هذه الطائفة التى بهرتها الثقافة الأجنبية خلوا من الروح النقدية ، فقبلت كل ما فى الكتب التى اطلعت عليها ، ولم تميز بين الصحيح البرهانى وبين غير الصحيح . يقول ابن حزم عن هذه الطائفة : « ولم يكن معها من قوة الهمة ، وجودة القريحة ، وصفاء النظر ، ما يعلم به أن من أصاب فى عشرة آلاف مسألة ، جائز أن يخطىء فى مسألة واحدة ، لعلها أسهل من المسائل التى أصاب فيها . فلم تفرق بين ما صح بما طالعوه بحجة برهانية ، وبين ما فى أثناء ذلك وتضاعيفه ، مما لم يأت عليه الأوائل ، إلا باقناع أو بشغب ، وربما بتقليد ... فحملوا كل ما أشرفوا عليه محملا واحدا ، وقبلوه قبولا مستويا » .

أما رصيد هذه الطائفة الأخيرة من المعرفة الدينية فهو خال تماما ، أو هم — على حد قول ابن حزم — « أصفار من شىء من العلوم الدينية » . وهذه الطائفة لم تلق عناية من الطائفة الأولى من حملة الدين الذين لم يكترثوا بشىء سوى حفظ ألفاظ الكتاب والسنة ، ولم يميزوا بين الحديث الصحيح وغير الصحيح ؟ فماذا كانت النتيجة ؟ نظرت الطائفة الثانية إلى الطائفة الأولى(**)

(*) كانت الفلسفة بمعناها المتسع تشمل جميع أنواع المعارف والعلوم العقلية ، ومنذ القرن السابع عشر بدأ مجال الفلسفة يضيق بانفصال العلوم عنها .

(**) آثرت أن أعرض للطائفتين المذكورتين بخلاف ترتيب ابن حزم الذى عرض أولا للطائفة التى أقبلت على العلوم الفلسفية بلا رصيد يذكر من المعرفة الدينية ، ثم عرض ثانيا للطائفة المنتسبة إلى أهل الحديث ، أو من يعرفون بالحشوية .

بعين الاستجهال والاحتقار ، فهلكوا وأضلوا . واعتقدوا أن دين الله لا [illegible] منه شيء ، ولا يقوم عليه دليل ، فأعتقد أكثرهم الإلحاد ، وسلك بعضهم طريق الاستخفاف بأمور الدين[1] .

وهكذا أثبت ابن حزم أنه لا يجوز اهمال الرد على ذوى البدع والمنحرفين ، إذ أن التقاعس عن هذه المهمة يغرى الملاحدة ممن زودوا بالمعارف العقلية على التمادى فى ضلالهم ، إذ لم يجدوا من يتصدى لدعاويهم الباطلة ، ولعل توضيح ابن حزم لهذه المسألة قد تأثر به فيما بعد ابن تيميه[2] .

ودفاع ابن حزم عن العقل وبراهينه وأدلته ، لا يعنى أن الرجل قد بالغ فى هذا الأمر مبالغة الفلاسفة العقليين الخلص ، فالعقل عنده ، له دور محدود ، لا يستطيع تجاوزه ، ولا ينبغى اقحام العقل فيما هو فوق طاقته ، كما فى مسائل التحريم والتشريع ، إذ يعول فى مثل هذه الأمور على النقل وحده ، كما أن العقل — لدى الإمام الظاهرى — يقتصر على معرفة عالم الظواهر فقط . يقول « والعقل لا يحرم شيئا ولا يوجبه ، والعقل عرض من الأعراض ، محمول فى النفس ، ومن المحال أن تحكم الأعراض ، وتوجب ، وتشرع ، وإنما فى العقل معرفة الأشياء على ما هى عليه فقط من كيفياتها ، ولا مزيد »[3] .

قضية التكفير :

يستهل ابن حزم باب « فى من يكفر ومن لا يكفر »[4] ، بالاشارة إلى اختلاف الناس فى هذا الأمر اختلافا شديدا :

فذهبت طائفة إلى أن من خالفهم فى شيء من الاعتقاد ، أو فى مسائل الاجتهاد فى الأحكام ، فهو كافر .

وذهبت طائفة أخرى إلى أن من خالفهم فى شيء مما ذكرنا ، فإنه يكفر فى بعض ذلك دون بعض ، ويفسق فيما لا يكفر من ذلك .

---

(١) الأصول والفروع : ٢١٥/١ — ٢١٧ .

(٢) راجع موقفه فى كتابى : ابن تيمية ، ص ٣٩ — ٤١ .

(٣) البيان عن حقيقة الإيمان . الرسائل : ١٩٤/٣ .

(٤) الأصول والفروع : ٢٩٣/٢ وما بعدها ، الفصل : ٢٤٧/٣ وما بعدها .

وذهبت طائفة ثالثة إلى أن من خالفهم فى أصول الاعتقاد فهو كافر وأن من خالفهم فى مسائل الاجتهاد فليس كافرا ولا فاسقا .

وذهبت طائفة رابعة إلى أنه يكفر من خالفهم فى مسائل الاعتقاد ، إذا كان خلافه إياهم فى صفات الله عز وجل فقط ، فأما سائر ذلك ، فإنه يفسق ولا يكفر .

وذهبت جماعة من أصحابنا (أى أهل الظاهر) إلى أن التكفير فى الخلاف فى الاعتقاد ، وأما الأعمال ، فإنه لا يكفر أحد بذنب إلا تارك الصلاة حتى يخرج وقتها ، فإنه يكفر بذلك ، وممن قال بذلك أحمد بن حنبل واسحق ابن راهويه وابن المبارك وغيرهم .

وذهب سائر أصحابنا إلى أن تارك الصلوات ، كغيره من الذنب ، لا يكفر بذلك ، إذا كان مقرا بفرضها .

وذهبت طائفة من أهل السنة إلى أنه لا يكفر مسلم بشيء من الأشياء ، لا بخلاف فى اعتقاد ولا فى غيره ، إلا أن تجمع الأمة على أحد أنه كافر ، فيتوقف عند اجماعهم ، وهذا قول محمد بن أدريس الشافعى ، وداود (الظاهرى) وغيرهما وهذا المذهب هو الذى تبناه ابن حزم ودافع عنه .

ويرد الإمام الظاهرى على من كفر مسلما فى بعض مسائل الاعتقادات ، فيقول : هل ترك رسول الله ﷺ شيئا من الإسلام مما يكفر معتقد خلافه إلا وقد بينه للناس ، ودعا الأمة إليه ؟ هل أوجب على أحد أن لا يقبل إسلام قرية أو أهل حصن أو نصرانى أو غيره إلا بأن يدعو إلى تثبيت الاعتقاد فى خلق القرآن ، أو ابطال خلقه ، أو تحقيق الكلام فى الإرادة والرؤية والاستطاعة والجبر ، وغير ذلك من حواش ، وما لم يحدث فى الصدر الأول ؟

فمن قال : إن المخالف فى شيء من هذا كافر ، ولا يكون مسلما حتى يعتقد الصحيح من ذلك ، فقد أوجب أن رسول الله ﷺ ضيع دعاء الناس إلى مالا يتم إسلامهم إلا به ، ولو جاز أن يكفر أحد بما يؤول إليه كلامه لكان قائل هذا القول أولى الناس بالتكفير ، لعظيم ما يؤول إليه كلامه .

وأما من كفر المجتهدين فى الفتوى ، فقول ساقط لا وجه له ، لأن جميع الصحابة قد اجتهدوا فى الفتوى واختلفوا ، فمن كفر المجتهدين فى الفتوى ، لزمه أن يكفر الصحابة رضى الله عنهم ، وفى هذا ما فيه .

وأما من كفر تارك الصلوات ، فإنما تعلق بأحاديث ، المخرج منها سهل قريب ، والكلام فيها له مكان آخر ، ويقصد ابن حزم أن بحث هذه المسألة يدخل فى فقه العبادات ، ويكتفى فى الرد على أصحاب هذا الرأى ، بالتنبيه على اتفاق الأمة ، على أنه لا يفرق بين تارك الصلاة وامرأته ، ولا بين الفاسق وامرأته ، ولا بين المتأول وامرأته ، ولا يمنع من أكل ذبائحهم ، وليس هذا حكم الكفار ، ولا يدل على أن تارك الصلاة أو الفاسق أو المتأول من الكفار ، ويقضى هذا على قول من كفر أحدا من المسلمين .

ومما يبطل قول من كفر أهل التأويل وأهل الجهل ، أن الأمة مجمعة على أنه من بدل آية من كتاب الله متعمدا ، وهو عالم بأنها من القرآن ، فهو كافر بلا خلاف ، واجماعهم على أن قارئا لو قرأها مبدلة ، وهو لا يعلم ، لكن ظن أن ذلك اللفظ من القرآن ، فإنه ليس بكافر ولا فاسق ، فإذن فرق بين من أتى الشيء قاصدا إليه ، وبين من أتاه جاهلا به .

لهذا وغيره ، يقول ابن حزم : إنه لا يكفر أحد بتأويل ، ولا يكفر أحد إلا بجحد ما أجتمعت الأمة على أنه من عند الله عز وجل ، بعد أن يبلغه ذلك الاجماع ، أو يصح عنده ، وأما قبل أن يبلغه ذلك الاجماع ، أو لم يصح عنده ، فلا يكفر بجحده .

ويختتم ابن حزم هذا الباب بتوجيه نقد شديد للعالم الشهير محمد بن جرير الطبرى الذى قال : من بلغ الحلم أو الحيض ، من الرجال أو النساء ، ولم يعلم الله بجميع صفاته وأسمائه ، فهو كافر ، حلال الدم والمال . ويعد ابن حزم ما قاله الطبرى من أفحش الأقوال ، وأبعدها عن الصواب ، ويكفى ردا عليه أنه مقر أن رسول الله ﷺ لم يدع الناس إلى استكمال معرفة الصفات ، فقائل

هذا القول مستقصر للنبي ﷺ ، وأيضا فلو صح كلامه ، ما دخل الجنة إلا عدد يسير ، وفضل الله عز وجل واسع[1] .

ولكن هل استطاع ابن حزم أن يلتزم دائما فى أحكامه على الفرق المختلفة ، برحابة الصدر ، والتحلى بالتسامح مع أصحاب الآراء المخالفة لمذهبه ؟ وهل تمكن الرجل من الانتقال بدعوته إلى التسامح والتحذير من تكفير أهل الإسلام ، من مجرد النظر إلى مجال التطبيق العملى ؟

لقد حاول الإمام الظاهرى أن يثبت مصداقيته فى بعض الأحيان ، فعلى الرغم من معارضته الشديدة للمذهب المعتزلى نجده يقول « المعتزلة معذورون بالجهل عذرا يبعدهم عن الكفر ، ولا يخرجهم عن الإيمان ، لا عذرا يسقط عنهم الملامة ، لأن التعلم معروض ممكن »[2] .

ولكن ابن حزم لم يستطع فى كثير من الأحيان ، أن يتمسك بدعوته إلى عدم تكفير أهل الإسلام ، وتغلبت سلاطة لسانه على رجاحة عقله ، فلقد كان لسانه وسيف الحجاج شقيقين ، ولم يتورع عن تكفير مخالفيه ، مثال ذلك تكفيره لمن زعم أن الله جسم[3] .

إلا أن الرجل مع ذلك جدير بالتقدير ، وحسبه أن أعلن موقفه الرافض للتشدد والمسارعة إلى التكفير ، على الرغم من فشله فى تطبيق منهجه النظرى المتسم بالتسامح فى كثير من كتاباته عن مخالفيه .

الإيمان بين الاستدلال والتسليم :

يحكى ابن حزم عن محمد بن جرير الطبرى والأشعرية أنهم ذهبوا « إلى أنه لا يكون مسلما إلا من استدل ، وإلا فليس مسلما . قال الطبرى : من بلغ الاحتلام أو الاشعار من الرجال والنساء أو بلغ المحيض من النساء ولم يعرف الله عز وجل بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر ، حلال الدم

(١) الأصول والفروع : ٢/٢٩٣ ــ ٢٩٧ .
(٢) الفصل : ٢/١٧٨ ــ ١٧٩ .
(٣) السابق : ٢/١١٧ .

والمال . وقال : إنه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين ، وجب تعليمها وتدريبها على الاستدلال على ذلك . وقالت الأشعرية : لايلزمهما الاستدلال على ذلك إلا بعد البلوغ »[1] .

والواقع أن ما حكاه ابن حزم عن الأشاعرة لا يشمل جميع رجالهم ، فقد جاء بعد ابن حزم رجل من أشهر علماء الأشاعرة ، ولم يقل بهذا القول ، أعنى أبا حامد الغزالى ، ففى معرض حديثه عن الاعتقاد ، يقول الغزالى « فإذا بلغ العاقل الاحتلام أو السن ضحوة نهار مثلا ، فأول واجب عليه تعلم كلمتى الشهادة ، وفهم معناهما.. وليس يجب عليه أن يحصل كشف ذلك لنفسه بالنظر والبحث وتحرير الأدلة ، بل يكفيه أن يصدق به ، ويعتقده جزما من غير اختلاج ريب ، واضطراب نفس ، وذلك قد يحصل بمجرد التقليد والسماع من غير بحث ولا برهان ، إذ اكتفى رسول الله ﷺ من أجلاف العرب بالتصديق والاقرار من غير تعلم دليل ، فإذا فعل ذلك فقد أدى واجب الوقت ، وكان العلم الذى هو فرض عين عليه فى الوقت تعلم الكلمتين (أى كلمتى الشهادة) وفهمها ، وليس يلزمه أمر وراء هذا فى الوقت ، بدليل أنه لو مات عقيب ذلك مات مطيعا لله »[2] .

على أى حال فقد كانت من القضايا المثارة فى عصر ابن حزم هذه القضية : هل النظر العقلى والاستدلال فى مسائل العقيدة فرض عين أم لا ؟ وقد سئل ابن حزم هذا السؤال ، وأجاب عنه برسالته « البيان عن حقيقة الإيمان » ، وقال فى مستهل اجابته « إنه (تعالى) لم يفترض قط فى التوحيد ، وصحة النبوة ، وجميع الشرائع ، النظر ، بل إنما افترض فى كل ذلك اتباع رسول الله ﷺ فقط ، ولو فرضه الله تعالى ، ما جاز قبولها من أحد حتى يقرر على الوجه الذى صح به التوحيد والشريعة كلها »[3]

إن الله تعالى خلق كل شيء ، فهو تعالى خالق الإيمان فى قلوب المؤمنين ، فمن خلق الله تعالى الإيمان فى قلبه ولسانه ، فهو مؤمن صحيح الإيمان ، سواء

(1) السابق : ٣/٣٥

(2) الغزالى : أحياء علوم الدين : ١/٢٥ ، وكذلك ١/٦٢

(3) رسالة البيان . الرسائل : ٣/١٩٠ — ١٩١ .

خلقه في قلبه ولسانه دون استدلال ، أو خلقه باستدلال ، وكذلك الكفر أيضا ، من خلق الله تعالى الكفر فى قلبه ، أو خلقه على لسانه فهو كافر محض .

إذن معرفة أصول الإيمان بالنظر العقلى ليست واجبة ،والاستدلال على مسائل الاعتقاد ليس فرضا على كل فرد عاقل ، فقد يستدل الدهر كله من لا يوفق للحق ، كما هو شأن من يستدل من أصحاب الملل والنحل .

والله تعالى يخلق الإيمان والكفر فى قلوب عباده ، وهم طبقات تنحصر فيما يلى :

١ ــ فمنهم من يخلق الإيمان فى قلبه ضرورة بداءة ، كما خلق الله فى قلوبنا معرفة أن الكل أكبر من الجزء ، وأن الحلو حلو ، والمر مر . وهذا أرفع درجات الإيمان ، وهو إيمان الملائكة والأنبياء عليهم السلام .

٢ ــ ومنهم من يخلق الإيمان فى قلبه ضرورة عن تصديق مخبر ، كإيمان الصحابة رضى الله عنهم ، الذين صدقوا الرسول فى خبره .

٣ ــ ومنهم من خلق الإيمان فى قلبه ضرورة عن استدلال وبرهان ، أو برؤية المعجزات ، أو نقلها إليه ، وهذه صفة المستدلين منا .

٤ ــ ومنهم من خلق الإيمان فى قلبه بغير سبب ، وهذه صفة إيمان المحققين من العوام .

وما قاله ابن حزم عن الإيمان ينسحب أيضا على الكفر . يقول ابن حزم « وكذلك خلق الله تعالى الكفر فى قلوب عباده ، فمنهم من خلقه تقليدا ، ومنهم من خلقه فى قلبه حسدا للعرب وللنبى ﷺ ، ومنهم من خلقه فى قلبه اتباعا لهوى وقع له ، أو سكونا إلى الشك ، ومنهم من خلقه فى قلبه استدلالا ببعض الأدلة الفاسدة ، ومنهم من حكم الله تعالى عليهم بالكفر ، وإن اعتقد الإيمان ، وعمل به ، وأعلنه ، لكن خرق الاجماع فى بعض أقواله »[1] .

هكذا يسقط ابن حزم فى مصيدة الجبرية الصارمة ، وهو بصدد البحث عن

(١) السابقة : ٢٠٩/٣ ــ ٢٠٣ .

مصادر الإيمان والكفر ، فيصرح بأن من الناس من حكم الله تعالى عليهم بالكفر ، وأوجب لهم العذاب على ما أجبروا عليه .

ولئن كان الإيمان لا يتوقف على الاستدلال ، فهو ليس واجبا ، إلا أنه حسن ومندوب ، فإن الله تعالى حض على الاستدلال ، ولم يفترضه ، وعلمنا إياه ، ولو يوجب تعلمه على أحد ، ويعلن ابن حزم أنه تدبر القرآن كله ، فلم يجد فيه أنه لا اسلام لمن لا يعتقده من طريق الاستدلال ، ولا وجد فيه أن معرفة الله تعالى فرض قبل الرسل[1] .

ويؤكد هذا المعنى فى كتابه الفصل ، فيقول : « ونحن لا ننكر الاستدلال ، بل هو فعل حسن مندوب إليه ، محضوض عليه كل من أطاقه ، لأنه تزويد من الخير ، وهو فرض على كل من لم تسكن نفسه إلى التصديق ... وإنما ننكر كونه فرضا على كل أحد ، ولا يصح اسلام أحد بدونه . هذا هو الباطل المحض »[2] .

ويبطل ابن حزم موقف الأشعرية وغيرهم ممن ذهبوا إلى أنه لا يصح لأحد إيمان حتى يستدل على ذلك[3] ، ويحتجون بأن الإيمان معرفة أو علم ، فمن اتفق له اعتقاد شيء على ماهو به ، عن غير دليل ، فليس عالما به ، ولا عارفا به ، ولكنه معتقد به ، وقالوا : كل علم ومعرفة اعتقاد ، وليس كل اعتقاد علما ولا معرفة ، لأن العلم والمعرفة بالشيء إنما يعبر بهما عن تيقن صحته ، قالوا : وتيقن الصحة لا يكون إلا ببرهان .

أما ابن حزم فيذهب إلى أن العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد ، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه ، وتيقنه به ، وارتفاع الشكوك عنه ، ويكون ذلك :

١ — إما بشهادة الحواس ، وأول العقل (أى مسلماته وبديهاته) .

---

(١) السابقة : ٢٩٨/٣ .
(٢) الفصل : ٤٠/٤ .
(٣) السابق : ١١١/٥ .

٢ — وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس أو إلى أول العقل.

٣ — وإما باتفاق وقع له في مصادفة اعتقاد حق خاصة ، بتصديق ما افترض الله عز وجل اتباعه خاصة ، دون استدلال(٢) .

ويؤكد ابن حزم أنه قد كان في المؤمنين في عصر النبوة ، ثم من بعد ذلك عصرا عصر إلى يوم القيامة : المستدل وهم الأقل ، وغير المستدل كمن أسلم من الزنج والروم والفرس والاماء وضعفة النساء والرعاة ، ومن نشأ على الإسلام بتعليم أبيه أو سيده إياه ، وهم الأكثر والجمهور ، فسماهم الله ورسوله « مؤمنين » ، فلو لم يكن مؤمنا إلا من عرف أمور الإيمان من طريق الاستدلال ، لكان كل من لم يستدل ، ممن سبق ذكرهم ، خارجا عن دائرة الإيمان .

فمن الباطل المتيقن أن يكون الاستدلال فرضا ، لا يصح أن يكون أحد مسلما إلا به ، أو شرطا لا يصح قبول الإسلام من أحد بدونه(٣) .

ويتساءل عن إسلام خيار أهل الأرض بعد النبيين ، وهم أصحاب الرسول ﷺ ، وزوجاته ، وبناته : هل ذكر قط عن أحدهم أو جميعهم أنهم لم يسلموا حتى سألوا آية(*) ، أو طلبوا معجزة ، أو عرض عليهم رسول الله ﷺ برهانا ؟ إنه لم يقل لأحد دعاه إلى الإسلام : لا تسلم حتى تستدل ، وهذه كتبه إلى كسرى وقيصروالملوك ، ما في شيء منها ، ولا في بعوثه وغزواته ايجاب استدلال .

ويدعو ابن حزم المرء إلى أن يتفكر في نفسه : كيف كان إسلامه مذ بلغ مبلغ التكليف ؟ هل كان ذلك عن استدلال منه في تلك الليلة ؟ أفليس هذا بعيدا جدا ؟ وإن كان الاستدلال قد حدث بعد ذلك ، فكيف يعرف المرء

(١) السابق : ٥/١٠٩ .
(٢) السابق : ٥/١١٠ .
(*) يقصد بالآية البينة أو الدليل .

نفسه بين بلوغه إلى وقت استدلاله ؟ أترى يلزم نفسه حكم الكفر فى هذه الفترة ؟»[1] .

موقفه النقدى من المتكلمين :

يعلن ابن حزم أن طرق الاستدلال التى يلجأ إليها المتكلمون إنما هى طرق عقيمة ، ما افترضها الله تعالى قط على أحد ، ويؤكد أن هجومه على المتكلمين وطرائقهم ، وكراهيته لعلم الكلام ، لم يصدر عن عداوة لعلم كان يجهله ، بل عن خبرة ودراسة مستفيضة[2] ، ويدعو إلى مخالفة هذيان المتكلمين الذين لم ينتج الله تعالى على أيديهم إلا افتراق الكلمة ، وتكفير المسلمين بعضهم بعضا .

ويشتد ابن حزم فى هجومه العنيف على المتكلمين ، حتى يطعن فى عقيدتهم ، ويرميهم بأنهم أجسر الناس على أمور عظيمة تقشعر منها الجلود ، وعلى اطلاق العظائم على البارى عز وجل بلا مبالاة ، ويحكى عن أحد أخوانه أنه قال له « أسالك بالله : هل بلغك أن أحدا أسلم على يدى متكلم من هؤلاء المتكلمين[*] ، واهتدى على أيديهم من ضلالة ؟ وهل أسلم من اسلم ، واهتدى من اهتدى إلا بالدعاء المجرد الذى مضى عليه السلف ؟... بل ما وجدتهم أحدث الله تعالى على أيديهم إلا الفرقة والشتات والتخاذل وافتراق الكلمة ... ثم هم فى خلال ذلك أبعد الناس عن المجىء ببرهان حق ، وأكثرهم سفسطة وتخليطا واضطرابا وتناقضا »[3] .

لقد نسى ابن حزم فى هجومه على المتكلمين ، أنه أحد المتكلمين المشهورين ، ونسى أيضا أو تناسى أن الاختلاف الذى عاب به المتكلمين إنما هو أمر أراده الله .

---

(1) البيان عن حقيقة الإيمان . الرسائل : ٣/١٩٩ — ٢٠٠ .
(2) السابق : ٣/١٩١ .

(*) قيل إنه قد أسلم على يدى أبى الهذيل العلاف زيادة على ثلاثة آلاف رجل (د . أحمد صبحى : فى علم الكلام ، ص ٢٠٢) .

(3) رسالة البيان . الرسائل : ٣/٢٠٠ — ٢٠١ .

مذهبـــه

الإلهيـــات

- اثبات وجود الله
- الأسماء والصفات الإلهية
- صلة الله بالعالم
  - حدوث العالم
  - كروية العالم
- صلة الله بالإنسان
  - مشكلة الجبر والاختيار
  - مشكلة التعديل والتجوير

الإلهيـــات

وجود الله وماثيته

اثبات وجود الله :

ظن الدكتور محمود قاسم — رحمه الله — أن أهل الظاهر يقررون أن العقل لا دخل له فى الإيمان بأصل العقائد جميعها أى بوجود الله بل ذلك مرجعه فى رأيهم إلى الوحى وحده[1] . وسيتبين لنا بعد قليل أن هذا الحكم غير صحيح ، أو على الأقل لا ينطبق على أكثر أهل الظاهر شهرة ، أعنى ابن حزم . والواقع

(١) د . قاسم : مقدمته لكتاب ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١١ .

أن الخطأ الذى وقع فيه الدكتور قاسم يرجع إلى أنه ظن أن حديث الفيلسوف ابن رشد عن الفرقة التى تلقب بالحشوية ، إنما ينطبق على أهل الظاهر . قال ابن رشد « أما الفرقة التى تدعى بالحشوية فإنهم قالوا : إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل ، أعنى أن الإيمان بوجوده الذى كلف الناس التصديق به ، يكفى فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ، ويؤمن به إيمانا ، كما يتلقى منه أحوال المعاد ، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل ، وهذه الفرقة الضالة ، **الظاهر** من أمرها ، أنها مقصرة ... »[1] . ولعل لفظ « الظاهر » الذى ورد فى نص حديث ابن رشد هو الذى جعل محقق كتابه ينسب هذا الرأى إلى أهل الظاهر ، مع أن سياق الحديث يدل على أن المقصود بعبارة ابن رشد « الظاهر من أمرها ... » هو أن : الواضح من أمرها كذا وكذا .

وفى الحقيقة يقيم الإمام الظاهرى ابن حزم معرفة وجود الله على العقل وبراهينه ، ويثبت وجوده تعالى بدليلين :

دليل حدوث الزمان :

يمهد ابن حزم للبرهنة على وجود البارى باثبات حدوث الزمان ، فالزمان « يزيد عدد ساعاته بما يأتى منه ، وبالضرورة يدرى كل أحد أن ما قبل الزيادة ، فإن النقص موجود فيه قبل تلك الزيادة ، عما صار إليه بتلك الزيادة . ولا شك فى أن الزيادة والنقص ، لا يمكن وجودهما إلا فى ذى نهاية ومبدأ . فصح المبدأ للعالم ضرورة ، وصح أنه محدث مبتدأ .

وأيضا فإن الزمان كله يوم تم يوم — هكذا مدة وجوده — وكل يوم فله مبدأ ونهاية بالمشاهدة ، فإذن كل جزء من أجزاء الزمان ذو مبدأ ونهاية — ولابد — ضرورة . ومن أدعى مدة غير الزمان ، فقد أدعى الباطل ، وما لا يقوم به برهان أبدا .

ومن أراد ايقاع الزمان على البارى تعالى ، فقد تناقض بالباطل ، لأن الزمان — كما بينا — ذو مبدأ . والبارى لا مبدأ له ، فهو خالق الزمان ، فهو فى غير زمان ولابد » .

(1) ابن رشد : مناهج الادلة ، ص ١٣٤ .

هكذا يثبت ابن حزم أن الزمان مخلوق حادث . ومن ثم كان العالم حادثا مخلوقا لايقاع الزمان على العالم ، أى تعلق أحدهما بالآخر ، وإذا ثبت أن العالم محدث مبتدىء ، فقد ثبت وجود من أحدثه ، وهو الله . يقول ابن حزم « فوجب بأول العقل أن الحدوث والابتداء فعل ، والفعل يقتضى فاعلا ضرورة ، ولا يمكن غير ذلك أصلا »[1] .

دليل الافتقار إلى معلم أول :

الدليل الثانى على وجود البارى ، الذى يقدمه ابن حزم فى رسالته « التوقيف على الشارع » ، يمكن تسميته دليل الافتقار أو الحاجة إلى معلم أول للغات والعلوم والصناعات المختلفة ، فإن بدء تعلم هذه الأمور المكتسبة ، يقتضى معلم أول للإنسانية ، وهو الله تعالى .

فإن النشأة والتربية والعيش ، وعمارة مالا عيش إلا به من نبات الأرض والحيوان المسخر ، لا يمكن شىء من ذلك البتة ، ولا يكون وجوده أصلا إلا بلغة يقع بها التخاطب والتفاهم ، ووجدنا كل من لم يعلم اللغة لا يتكلم أبدا ، وهكذا وجدنا كل من يولد أصم ، فإنه لا يكون ضرورة إلا أبكم ، لا ينطق أبدا ، فصح ضرورة أنه لا يتكلم أحد أبدا إلا من سمع الكلام وعلمه .

وكذلك جميع العلوم ، لا يمكن البتة أن يحسنها أحد أبدا حتى يعلمها ، وبرهان ذلك المشاهد مدة عمر العالم إلى يومنا هذا ، فإن كل من لا يُعلم الكلام لا يَعلمه ، والبلاد التى لا علم فيها ، كبلاد الروم[*] والصقالبة والترك والديلم والسودان والبربر والبوادى التى بين الحواضر ، لا سبيل إلى أن يوجد فيها شىء من العلوم التى لم يعلموها مذ وجد العالم إلى يومنا هذا .

وكذلك جميع الصناعات من الحرث والحصاد والدرس ، وعمل الكتان والقطن والحرير وغيرها ، لا سبيل إلى أن يعرف أحد شيئا من ذلك كله ، حتى يوقف عليه فيقبله ، ويترفق به ، ويفتق بذهنه فى ذلك ، بما جعل فى طبعه

---

(1) رسالة التوقيف على الشارع . الرسائل : ٣/١٣٥ ـ ١٣٦ .

(*) من الغريب أن يذكر ابن حزم بلاد الروم فى أول قائمة البلاد التى ينكر حضارتها وعلمها .

من قبوله . وبرهان ذلك أنه من لم يعلمه قط لا يدريه ، وأن البلاد التى خلت من بعض هذه الصناعات لا توجد أصلا فيها مذ كان العالم إلى يومنا هذا ، بخلاف ما تقتضيه الطبيعة مما لا يحتاج فيه إلى معلم ، كالرضاع والأكل والشرب والجماع وغير ذلك مما لا يحتاج فيه الإنسان إلى معلم ، وكذلك سائر الحيوان .

فصح ضرورة — صحة حسية[*] مشاهدة — أنه لابد فى اللغات من معلم ، ولا بد فى الصناعات من معلم ، ليس من المعلمين الذين فى طبعهم تعلم ذلك دون تعليم ، إذ لو كان ابتداء ذلك موجودا فى الطبيعة ، لوجد ذلك فى كل عصر ، وفى كل مكان ، لأن الطبيعة واحدة فى جميع النوع ، وكذلك نجدهم يستوون كلهم فيما توجبه الطبيعة لهم ، إلا أن يعرض عارض حائل فى بعض النوع .

فوجب ضرورة أن مبتدىء إيجاد العالم ، هو الذى ابتدأ تعليم اللغات ، وابتدأ تعليم العلوم والصناعات ، لابد من ذلك ، وأنه تعالى علم كل ذلك ، أول من أحدث من نوع الإنسان . ولعل ابن حزم يشير اشارة خفية إلى قوله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها » (البقرة/٣١) ، وبعد أن علم الله آدم ما علمه ، علم ذلك المعلم سائر نوعه ، ثم تداولوا تعلم ذلك .

وهذا برهان ضرورى حسى مشاهد ، يقتضى — ولابد — وجود الخالق ، ووجود النبوة ، وهى تعليم الخالق اللغات والعلوم والصناعات ابتداء ، ووجود الرسالة ، وهى تعليم ذلك النبى لمن أمر بتعليمه اياه »[1] .

مائية الله :

يذكر ابن حزم أن طوائف من المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الله تعالى لا مائية له ، بينما ذهب أهل السنة إلى أن لله تعالى مائية ، ويرجح الإمام الظاهرى كفة

(*) فى الأصل المطبوع : حسنة . ولعل الصواب ما أثبتناه ، إذ تتناسب لفظة حسية ولفظة مشاهدة مع النزعة الاستقرائية التى يتحدث بها ابن حزم ههنا .

(1) رسالة التوقيف . الرسائل : ١٣٦/٣ — ١٣٧ .

أهل السنة ، ويؤكد أن له تعالى مائية هي انيته نفسها ، وأنه لا جواب لمن سأل : ما البارى ؟ إلا ما أجاب به موسى عليه السلام ، حين سأله فرعون : « وما رب العالمين » (الشعراء/٢٣) ، وقد أثنى الله على اجابة موسى(*) ، وحمد ذلك منه ، ولو لم يكن جوابا صحيحا تاما ، لا نقص فيه لما حمده الله .

وأما من أبطل المائية ، فقد أبطل حقيقة الشيء المسئول عنه بالسؤال « ماهو ؟ » أو « هل هو ؟ » ، والجواب فى كليهما واحد .

وجواب ابن حزم : هو حق واحد ، أو خالق ، لا يشبهه شيء من خلقه ، له الأسماء الحسنى ، كالعليم والقدير وسائر أسمائه .

ولكن ماذا عن قوله تعالى « ولا يحيطون به علما » (طه/١١٠) ؟ يقرر ابن حزم أن هذا كلام صحيح على ظاهره ، إذ كل ما أحاط به العلم ، فهو متناه محدود ، وهذا منفى عن الله عز وجل ، وواجب فى غيره ، فلا يحاط بما لا حدود له ، فاثبات مائية الله لا يدل على أننا نحيط به — عز وجل — علما .

واثبات المائية أو الإنية لله تعالى لا يستلزم اثبات الكيفية له تعالى ، فالسؤال بعبارة « ماهو الشيء ؟ » غير السؤال بعبارة « كيف هو الشيء ؟ » ، والمسئول عنه باحدى العبارتين المذكورتين غير المسئول عنه بالأخرى ، ومن ثم فإن الجواب عن احداها غير الجواب عن الأخرى .

ويبين ابن حزم ذلك الخلاف فى صيغة السؤال ، فيذهب إلى أن السؤال بالصيغة الأولى : ماهو ؟ إنما هو سؤال عن ذاته تعالى واسمه ، أما السؤال بالصيغة الأخرى : كيف هو ؟ إنما هو سؤال عن حاله وأعراضه ، وهذا لا يجوز أن يوصف به البارى تعالى[1] .

(*) كانت اجابة موسى أن « قال : رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين » (الشعراء/٢٤) .

(١) الفصل : ١٧٤/٢ — ١٨٥ .

الأسماء والصفات توقيفية :

لا يجوز أن يخبر عن الله تعالى ، ولا أن يسمى باستدلال البتة ، لأنه بخلاف كل ما خلق ، فلا دليل يوجب تسميته بشيء من الأسماء التي يسمى بها شيء من خلقه ، ولا أن يوصف بصفة يوصف بها شيء من خلقه ، ولا أن يخبر عنه بما يخبر به عن شيء من خلقه ، إلا أن يأتي نص بشيء من ذلك ، فيوقف عنده ، فمن وصفه تعالى بصفة يوصف بها شيء من خلقه ، أو سماه باسم يسمى به شيء من خلقه استدلالا على ذلك بما وجد في خلقه ، فقد شبهه تعالى بخلقه ، وألحد في أسمائه ، وافترى الكذب ، ولا يجوز أن يسمى الله تعالى ، ولا يخبر عنه إلا بما سمى به نفسه ، أو أخبر به عن نفسه ، في كتابه ، أو على لسان رسوله ﷺ ، أو صح به اجماع جميع أهل الإسلام المتيقن ، ولا مزيد ، حتى وإن كان المعنى صحيحا ، فلا يجوز أن يطلق عليه تعالى اللفظ[2] .

التنزيه :

يرى ابن حزم أن البرهان الصحيح الثابت ، الذي لا يعارض ببرهان البتة ، هو نفي التشبيه ، أو نفي المماثلة بين الخالق والمخلوقين جميعا ، وهو يوافق المعتزلة في مفهومهم للتنزيه من حيث أنه وصف الله تعالى بصفات سلبية ، أو نفي صفات المخلوقين عنه تعالى . يقول ابن حزم : « اننا ننفي عن الباري تعالى جميع صفات العالم ، فنقول : إنه تعالى لا يجهل أصلا ، ولا يغفل البتة ، ولا يسهو ، ولا ينام ، ولا يحس ، ولا يخفى عليهم متوهم ، ولا يعجز عن مسئول عنه ... (لأنه) تعالى بخلاف خلقه من كل وجه ، فإذ ذلك كذلك ، فواجب نفي كل ما يوصف به شيء مما في العالم عنه تعالى على العموم »[1] .

نفي التجسيم :

يقتضي التنزيه نفي الجسمانية عن الله تعالى ، إذ أن المخلوقات في هذا العالم

(١) السابق : ٢/١٣٩ .
(٢) السابق : ٢/١٦٢ .

أجسام . فإذا كنا نصف ما فى العالم من موجودات بأنها أجسام ، فواجب أن ننفى عن الله تعالى صفة الجسمانية .

ويعرض ابن حزم لموقف المجسمة(*) فى العالم الإسلامى ، القائلين بأن الله تعالى جسم ، وحجتهم فى ذلك أنه لا يقوم فى المعقول إلا جسم أو عرض ، فلما بطل أن يكون تعالى عرضا ، ثبت أنه جسم . وقالوا : إن الفعل لا يصح إلا من جسم(**) ، والبارى تعالى فاعل ، فوجب أنه جسم ، واحتجوا بآيات من القرآن ، فيها ذكر اليد والعين والوجه والجنب ، وبأحاديث فيها ذكر القدم والرجل والأصابع .

وقد عرضنا فيما سبق لبعض هذه الآيات والأحاديث التى يشير إليها ابن حزم ، عندما كنا بصدد الكلام عن ابن خزيمه ومذهبه السلفى ، وكأن الإمام الظاهرى يعد أهل الحديث مجسمة . ويبطل ابن حزم آراء أهل التجسيم ، ويبين فسادها على النحو التالى :

١ — فاما قولهم : إنه لا يقوم فى المعقول إلا جسم وعرض ، فإنها قسمة ناقصة ، والصواب أنه لا يوجد فى العالم إلا جسم وعرض ، وكلاهما يقتضى بطبيعته وجود محدث له ، فبالضرورة نعلم أنه لو كان محدثها جسما أو عرضا ، لكان يقتضى فاعلا فعله ولابد . فوجب بالضرورة أن فاعل الجسم والعرض ليس جسما ولا عرضا .

٢ — ولو كان البارى جسما لاقتضى ذلك ضرورة أن يكون له زمان ومكان ، هما غيره ، وهذا أبطال التوحيد ، وإيجاب الشرك معه تعالى لشيئين سواه ، وايجاب أشياء معه غير مخلوقة ، وهذا كفر .

ولا يعقل البتة جسم إلا : مؤلف ، طويل ، عريض ، عميق . ونظارهم —

(*) من أمثال مقاتل بن سليمان ، وهشام بن حكم ، والكرامية . وللتجسيم فى العالم الاسلامى مصادر شتى منها دينية كاليهودية ، ومنها فلسفية كالرواقية .

(**) أعلن هذا القول الرواقيون ، وقد أثرت فلسفتهم فى بعض طوائف الإسلاميين . راجع رسالتنا للماجستير « الأصول الرواقية فى الفلسفة الإسلامية » .

أى نظار المجسمة — لا يقولون بهذا ، فإن قالوه لزمهم أن له مؤلفا جامعا فاعلا .

٣ — فإن قالوا لنا : إنكم تقولون : إن الله عز وجل حى لا كالأحياء ، وعليم لا كالعلماء ، وقادر لا كالقادرين ، وشىء لا كالأشياء ، فلم منعتم القول : إنه جسم لا كالأجسام ؟ قيل لهم : لولا النص الوارد بتسميته تعالى : حى وقدير وعليم ، ما سميناه بشىء من ذلك ، فالوقوف عند النص فرض ، ولم يأت نص بتسميه الله تعالى جسما ، ولا قام البرهان بتسميته جسما ، بل البرهان مانع من تلك التسمية .

٤ — واحتجت طائفة من المجسمة بقوله تعالى « الله نور السموات والأرض » (النور/٣٥) ، فقالوا : إنه تعالى نور ، ومن ثم فهو جسم . ويذهب ابن حزم إلى أن النور لا يخلو من أحد وجهين : إما أن يكون جسما ، وإما أن يكون عرضا . وهو تعالى ليس جسما ولا عرضا ، كما سبق البرهان على ذلك ، ويخالف ابن حزم قواعد منهجه الظاهرى حين ينفى عن الله تعالى أنه نور ، ويلجأ إلى تأويل قوله تعالى « الله نور السموات والأرض » بأن معناه « هدى الله بتنوير النفوس »[١] .

وكان علماء السلف ، وفى مقدمتهم أحمد بن حنبل ينكرون على من يقول أن الله جسم لخروجه عن معنى الجسمية[٢] .

نفى الحركة :

ينفى ابن حزم عن الله تعالى الحركة ، متأولا الآيات القرآنية التى تخبر بأنه تعالى يجىء ، متجنبا حديث نزول الرب إلى سماء الدنيا ، كما سنرى فيما بعد ، مؤثرا التصور الأسطوطاليسى إذ يقول « فوجب ضرورة وجود محرك ليس متحركا ... وهو البارى تعالى محرك المتحركات » ، مبررا موقفه المشائى بما يخالف أحد دعائم هذا الموقف وهو قدم الحركة ، فيذهب ابن حزم إلى أن

(١) الفصل : ١١٧/٢ — ١١٩ .
(٢) أحمد بن حنبل : العقيدة ، ص ١١١ .

الحركة محدثة ، والبارى تعالى لا يلحقه الحدث ، إذ لو لحقه ذلك ، لاقتضى محدثا يحدثه[1] .

وينفى عن نفسه وعن أصحابه أهل الظاهر شبهة التجسيم والتشبيه ، فإن قال خصومه : إنكم تسمون الله فاعلا ، وتسمون أنفسكم فاعلين ، فهذا تشبيه . قال ابن حزم لهم : لا يوجب ذلك تشبيها ، لأن التشبيه إنما يكون بالمعنى الموجود فى كلا المشتبهين ، لا بالأسماء ، وهذه التسمية إنما هى اشتراك فى العبارة فقط ، لأن كل فاعل منا فمتحرك ، وكل متحرك فذو حركة تحركه ، كما أن كل متحرك فهو منفعل ، وكل منفعل فلفاعل ضرورة ، وأما البارى تعالى ففاعل باختيار واختراع لا بحركة ، فهذا اختلاف لا اشتباه[2] .

رفض مصطلح « صفات الله » :

يرفض ابن حزم اطلاق مصطلح « صفات الله » ، لأنه لم يرد لا فى الكتاب ولا فى السنة ، ولا فى أقوال الصحابة أو التابعين ، إذ يقتضى منهجه الظاهرى الاقتصار على هذه المصادر وحدها ، وما عدا هذا فضلال . يقول ابن حزم : « وأما اطلاق لفظ الصفات لله تعالى فمحال لا يجوز ، لأن الله تعالى لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظة الصفات ، ولا على لفظة الصفة ، ولا حفظ عن النبى ﷺ بأن لله تعالى صفة أو صفات ، ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ، ولا عن أحد من خيار التابعين ، ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين ، وما كان هكذا ، فلا يحل لأحد أن ينطق به ، ولو قلنا : إن الإجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا ، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ، ولا اعتقاده ، بل هى بدعة منكرة » .

ويذهب ابن حزم إلى أن لفظ الصفات اخترعه المعتزلة وهشام بن الحكم ونظراؤه من رؤساء الرافضة ، وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام ، سلكوا غير مسلك السلف الصالح . وربما أطلق هذه اللفظة من متأخرى الأئمة

---

(١) الفصل : ١١٩/٢ .

(٢) السابق : ١٢٠/٢ .

من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها ، فهى وهلة[*] من فاضل ، وزلة من عالم[**] .

وإن اعترض معترض بالحديث الذى روى عن عائشة فى الرجل الذى كان يقرأ « قل هو الله أحد » فى كل ركعة مع سورة أخرى ، وأن الرسول ﷺ قد سئل فى ذلك ، فقال : « هى صفة الرحمن فأنا أحبها » ، فيجيب ابن حزم بأن هذه اللفظة « صفة الرحمن » انفرد بها أحد رواة هذا الحديث ، وهو سعيد ابن أبى هلال ، ويجرح ابن حزم هذا الرجل ، ويقول : وهو عندى ليس بالقوى ، وقد ذكره بالتخليط أحمد بن حنبل وغيره من علماء الحديث ، فضلا عن أن هذا الحديث من أحاديث الآحاد التى لا يأخذ بها المعتزلة ومن حذا حذوهم فيما يتعلق بالعقائد ، ومن ثم فاحتجاجهم بهذا الحديث مخالف لأصولهم .

ويذهب ابن حزم إلى أن هذا الحديث ، لو صح ، لما كان مخالفا لمذهبه ، لأنه إنما فيه أن « قل هو الله أحد » خاصة صفة الرحمن ، أى أنها وحدها صفة الرحمن ، ويعد ابن حزم هذا الحديث حجة على خصومه ، لأنهم يخصون « قل هو الله أحد » بذلك ، فهى ليست وحدها صفة الرحمن عندهم ، ولكنهم يعدون الكلام والعلم والسمع والبصر ونحو ذلك صفات لله ، وهذا ما لا يوافقهم عليه ابن حزم .

ويدعم الإمام الظاهرى موقفه بقوله تعالى « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » (الصافات/١٨٠) ، فتدل هذه الآية عنده على أنه تعالى انكر اطلاق الصفات جملة ، فبطل — فى رأيه — تمويه من موه بالحديث المذكور ، ليستحل بذلك ما لا يحل من اطلاق لفظة الصفات ، حيث لم يأت باطلاقها نص ، ولا اجماع أصلا ، ولا أثر على السلف ذلك[1] .

(*) الوهلة : اول الشىء ، أو أول ما تراه .

(**) فى الأصل المطبوع : ذلة عالم .

(1) الفصل : ١٢٠/٢ — ١٢٢ ، [illegible] .

ولكن هل حقا لم يؤثر عن الأئمة وعلماء السلف أنهم أطلقوا لفظ صفات الله ولا استعملوه فى كتاباتهم كما ذكر ابن حزم ؟ لقد تنكب إمامنا الظاهرى الحقيقة ، وما قاله فى هذا الصدد يعد بحق « زلة من عالم » ، على حد وصفه لموقف معارضيه .

فلقد رأينا فيما سبق أن لفظ صفات الله قد استعمله عالم السلف ابن خزيمة (ت . سنة ٣١١) بل لقد جعل عنوان كتابه « التوحيد واثبات صفات الرب » ، ومن قبله قال الإمام أحمد بن حنبل « من قال إن الله عز وجل لم يكن موصوفا حتى وصفه الواصفون ، فهو بذلك خارج عن الدين ... (وكذلك) قال : وفى صفات الله تعالى مالا سبيل إلى معرفته إلا بالسمع »[1] . وأيضا فى كتابه « الرد على الجهمية » قال أحمد بن حنبل : « ... فكذلك الله ، وله المثل الأعلى ، بجميع صفاته إله واحد »[2] . وقال الإمام السلفى عثمان بن سعيد الدارمى (ت . سنة ٢٨٠ أو ٢٨٢) : « فمن ادعى أن صفة من صفات الله مخلوقة أو مستعارة فقد كفر وفجر »[3] . فضلا عما لا يمكن حصره من نصوص ورد فيها مصطلح « صفات الله » فى كتابات علماء السلف المتأخرين عن عصر ابن حزم ، كابن تيميه (ت . سنة ٧٢٨) وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت . سنة ٧٥١) .

ومن العجيب أن ابن حزم لم يستطع أن يلتزم دائما بالموقف الذى أعلنه ، وهو تجنب استخدام لفظ « صفات الله » ، فوقع هو نفسه فيما حذر منه حين اتهم خصومه بأنهم « تناقضوا وتلاعبوا بصفات ربهم تعالى وبدينهم »[4] ، وحين اعترف بالتفرقة الثنائية بين صفات الذات وصفات الفعل ، وهو بصدد التعرض لحديث نزول الله فى الثلث الأخير من الليل ، إذ يقول عن نزول الله « إنه صفة فعل لا صفة ذات »[5] . وحين تخلى تماما عن القيد الذى أراد أن

(١) أحمد بن حنبل : العقيدة برواية الخلال . تحقيق عبد العزيز السيروان . دمشق ، دار قتيبة ، ١٩٨٨ .

(٢) عقائد السلف ، ص ٩١ .

(٣) رد الدرامى على المريسى العنيد ، عقائد السلف ، ص ٣٦٥ .

(٤) الفصل : ١٤٦/٢ .

(٥) السابق : ١٧٢/٢ .

يكبل به معارضيه ، فأطلق سراح اللفظ ، وقال : « كلام الله صفة قديمة من صفاته »[1] .

المكان :

١ ــ موقفه من المعتزلة :

ذكر صاحب مقالات الإسلاميين أن المعتزلة اختلفوا فى المكان ، فقالت طائفة : البارى بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، وأن تديره فى كل مكان ، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة : أبو الهزيل وغيره . وقالت طائفة أخرى من المعتزلة : البارى لا فى مكان ، وهو قول هشام الفوطى (عاش فى زمن المأمون) وغيره [2] . ويكتفى ابن حزم بالإشارة إلى رأى الطائفة الأولى من المعتزلة ، ويقتصر على عرضه ، توطئة لمهاجمته ، منتهيا إلى قبول رأى الطائفة الثانية منهم .

فيذكر ابن حزم أن المعتزلة ذهبت إلى أن الله سبحانه فى كل مكان ، واحتجوا بقوله تعالى « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » (المجادلة/٧) وقوله « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (ق/١٦) وقوله « ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون » (الواقعة/٨٥) .

ويبطل ابن حزم رأى المعتزلة مبينا أن كل ما كان فى مكان ، فإنه شاغل لذلك المكان ، ومالىء له ، ومتشكل بشكل المكان ، أو المكان متشكل بشكله ، ولا بد من أحد الأمرين ضرورة . كما أن ما كان فى مكان ، فإنه متناه بتناهى مكانه . وهذه كلها صفات الجسم ، والله ليس بجسم كما سبق اثبات ذلك .

وأما الآيات التى احتجوا بها ، فهى تدل ــ عند ابن حزم ــ على التدبير أو الاحاطة فقط ، لانتفاء ماعدا ذلك . وقولهم عن الله تعالى أنه « فى كل مكان »

---

(١) الأصول والفروع : ٢/٢٩٥ .
(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١/٢٣٦ ــ ٢٣٧ .

خطأ ، لأنه يلزم بموجب هذا القول أنه تعالى يملأ الأماكن كلها ، وأن يكون ما فى الأماكن فيه الله تعالى ، وهذا محال[1] .

ب — موقفه من علماء السلف :

بعد أن فرغ ابن حزم من نقد موقف المعتزلة ، وأعلن مخالفته لهم ، أعلن أيضا مخالفته الصريحة لمذهب علماء السلف السابقين عليه من أمثال ابن خزيمة وابن حنبل ، واللاحقين عليه من أمثال ابن تيميه والذهبى[2] ، ممن أثبتوا لله العلو والفوقية ، وأنه تعالى فى السماء ، وإن لم يصرح الإمام الظاهرى بانشقاقه على عقيدة السلف وإنما اكتفى عند الاشارة إليهم بلفظ « قوم » ، فقال : « وذهب قوم إلى أن الله تعالى فى مكان دون مكان ، وقولهم هذا يفسد بما ذكرنا آنفا ، ولا فرق »[3] . أى بما ذكره فى نقده السابق لمذهب المعتزلة .

حـ — موقفه الذى يقول به :

فأما الموقف المقبول لدى ابن حزم ، والذى يقول به ، فهو أن الله تعالى لا فى مكان ولا فى زمان أصلا ، وعلى الرغم من أن هذا القول هو أحد رأيى المعتزلة ، كما عرفنا ، وأنه مخالف لمذهب أهل السنة ، فإن ابن حزم ينسب رأيه إليهم ، فيقول : وهو قول الجمهور من أهل السنة ، وحجته فى هذا قول الله تعالى « ألا إنه بكل شىء محيط » (فصلت/٥٤) ، فهذا — فيما يقول — يوجب ضرورة أنه تعالى لا فى مكان ، إذ لو كان فى المكان ، لكان المكان محيطا به من جهة ما أو من جهات ، وهذا منتف عن البارى تعالى بنص الآية السابقة[4] .

وكان الامام أحمد بن حنبل قد سبق أن رد على هذا الاعتراض ، فبين فى كتابه الرد على الجهميه أن القول بأن الله تعالى فى السماء لا يتعارض مع القول

(١) الفصل : ٢/١٢٢ — ١٢٣ .

(٢) الحافظ شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبى (٦٧٣ — ٧٤٨) : مختصر العلو للعلى الغفار . تحقيق محمد ناصر الدين الألبانى . دمشق وبيروت ، المكتب الإسلامى ، ١٩٨١ .

(٣) الفصل : ٢/١٢٣ .

(٤) السابق : ٢/١٢٥ .

بأنه أحاط بكل شيء علما ، ويضرب لذلك مثالا وهو أن رجلا لو كان في يديه قدح من قوارير صاف ، وفيه شراب صاف ، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح[1] .

العرش :

يذهب ابن حزم إلى أن المسلمين قد تأولوا قول الله تعالى « الرحمنُ على العرش استوى » (طه/٥) تأويلات أربعة :

١ ـــ أحدها قول المجسمة ، الذي يقتضي أن يكون الله تعالى في مكان دون مكان ، وقد أعلن ابن حزم فساد هذا القول ، على الرغم من أنه مذهب جمهور أهل السنة وعلماء السلف ، كما رأينا لدى ابن خزيمة ، وأن ظواهر الآيات كلها تقتضي اثبات العرش والجهة .

٢ ـــ تأويل المعتزلة للفظة استوى بمعنى استولى ، وأنشدوا :

قد استوى بشر(*) على العراق   من غير سيف ولا دم مهراق

ويبطل ابن حزم هذا الرأى ، ويعده قولا فاسدا ، لأنه لو كان كذلك ، لما كان العرش أولى بالاستيلاء عليه من سائر المخلوقات ، ولجاز لنا أن نقول : الرحمن على الأرض استوى ، لأنه تعالى مستول عليها ، وعلى كل ما خلق ، وهذا لا يقوله أحد ، فصار هذا القول دعوى مجردة بلا دليل ، فسقط .

ومن الجدير بالذكر أن القاضي عبد الجبار المعتزلي قد رد على هذا الاعتراض فقال : « فإن قالوا : إنه تعالى مستول على العالم جملة ، فما وجه تخصيص العرش بالذكر ؟ قلنا : لأنه أعظم ما خلق الله تعالى ، فلهذا اختصه بالذكر »[2] .

٣ ـــ وقال بعض أصحاب ابن كلاب : إن الاستواء صفة ذات ، ومعناه نفي الاعوجاج . ويذهب ابن حزم إلى أن هذا القول في غاية الفساد لوجوه :

---

(١) عقائد السلف ، ص ٩٤ .

(*) المراد به بشر بن مروان واستواؤه على عرش العراق .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٢٧ .

(ا) إنه تعالى لم يسم نفسه مستويا ، ولا يحل لأحد أن يسم الله تعالى بما لم يسم به نفسه .

(ب) إن الأمة مجمعة على أنه لا يدعو أحد فيقول « يا مستوى ارحمنى » ، ولا يسمى ابنه عبد المستوى !

(حـ) إنه ليس كل ما نفى عن الله وجب أن يوقع عليه ضده ، لأننا ننفى عن الله السكون ، ولا يحل أن يسمى الله متحركا ، ولا أن يسمى لنفي الانحناء عنه مستقيما ، فالاستواء والاعوجاج كلاهما منفيان عنه سبحانه ، لأنهما من صفات الأجسام .

(د) إنه يلزم من قال بهذا القول الفاسد ، أن يكون العرش لم يزل ، تعالى الله عن ذلك ، لأنه تعالى علق الاستواء بالعرش ، فلو كان الاستواء لم يزل ، لكان العرش لم يزل ، وهذا كفر .

(هـ) إنه لو كان الاستواء ههنا نفي الاعوجاج ، لم يكن لاضافة ذلك إلى العرش معنى ، ولكان الكلام فاسدا لا وجه له .

٤ ــ أما القول الرابع فى معنى الاستواء ، فهو الذى يقول به ابن حزم ويرتضيه ، وهو أن الله تعالى فعل فعله فى العرش ، وهو انتهاء خلقه إليه ، فليس بعد العرش شيء ، ومما يثبت به ابن حزم رأيه ، أن الرسول ﷺ ذكر أن الفردوس الأعلى وسط الجنة وأعلى الجنة ، وفوق ذلك عرش الرحمن ، فصح أنه ليس وراء العرش خلق ، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذى ليس خلفه خلاء ولا ملاء ، ومن أنكر أن يكون للعالم نهاية من المساحة والزمان والمكان فقد لحق بقول الدهرية وفارق الإسلام . والاستواء فى اللغة يقع على الانتهاء . قال تعالى « فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكما وعلما » (يوسف/٢٢) ، أى فلما انتهى إلى القوة والخير . وقال تعالى « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » (فصلت/١١) أى أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هى عليه . يقول ابن حزم : وهذا هو الحق ، وبه نقول لصحة البرهان به ، وبطلان ما عداه[1] .

(١) الفصل : ١٢٣/٢ ــ ١٢٥ .

العلم :

أثبت ابن حزم لله علما لقوله تعالى « أنزله بعلمه » (النساء/١٦٦) . ولكنه لم يطلق عليه أنه صفة من صفات الله ، لأنه كان يستنكر اطلاق لفظ « صفات الله » كما عرفنا منذ هنيهة . وليت شعرى ماذا نطلق على علم الله الذى اثبته الإمام الظاهرى بعد أن فرض حظرا على استخدام مصطلح صفات الله !

وطفق ابن حزم يفند مزاعم من أنكروا أن لله تعالى علما ، لأن قولهم مخالف للقرآن ، وما خالف القرآن فباطل .

لقد احتج جهم بن صفوان على أنه ليس لله علما ، بأن قال : لو كان علم الله تعالى لم يزل لكان لا يخلو من أن لا يكون هو الله ، أو هو غيره ، فإن كان علم الله هو غير الله ، وهو لم يزل فهذا تشريك لله ، وايجاب الأزلية لغيره تعالى معه ، وهذا كفر . وإن كان هو الله ، فالله علم ، وهذا إلحاد .

ويبطل ابن حزم قول الجهم الذى أنكر أن يكون لله تعالى علم أزلى ، فلزمه القول بحدوث العلم لله عز وجل ، وهذا قول عظيم جدا — على حد قول ابن حزم — لأنه نص بأن الله تعالى لم يعلم شيئا حتى أحدث لنفسه علما ، ولو كان يوما من الدهر لا يعلم شيئا مما سيكون ، فقد ثبت له الجهل به ولا بد من هذا ضرورة ، واثبات الجهل لله تعالى كفر بلا خلاف[١] .

ولما أخبرنا الله عز وجل بأن أهل النار لو ردوا ، لعادوا لما نهوا عنه ، وأخبرنا بأنه يعلم متى تقوم الساعة ؟ وأخبرنا بما يقول أهل الجنة وأهل النار قبل أن يقولوا ، وسائر ما فى القرآن من الأخبار الصادقة عما لم يكن بعد . لما كان الأمر كذلك ، علمنا بذلك أن علمه تعالى بالأشياء كلها متقدم لوجودها ولكونها ضرورة .

وعلمنا أيضا أن علمه تعالى فى غير زمان ، ومن ثم فعلمه لم يزل غير متبدل ، وإنما يتبدل المعلوم فقط ، فإن قالوا : متى علم الله زيدا ميتا ؟ فإن

---

(١) الفصل : ١٢٨/٢ .

قلتم : لم يزل يعلمه ميتا ، وجب أن زيدا لم يزل ميتا ، وهذا محال . وإن قلتم : لم يعلمه ميتا حتى مات ، فهذا قولنا لا قولكم . فالجواب عن هذا : أننا نقول : إن الله عز وجل لم يزل بعلم أنه سيخلف زيدا ، وأنه سيعيش كذا وكذا ، وأنه سيموت فى وقت كذا ، فعلم الله تعالى بكل ذلك واحد لا يتبدل ، ولا يستحيل ، ولا زاد فيه تبدل أحوال المعلوم شيئا ، ولا نقص منه عدمها شيئا ، ولا أحدث له حدوث ذلك علما لم يكن له[1] .

فإن ذكروا الآيات التى فى القرآن الكريم ، مثل « لعله يتذكر أو يخشى » (طه/٤٤) « لعلكم تشكرون »[2] ، « لعلهم يذكرون »[3] ، ونحو ذلك ، فإنها لا تعنى علما محدثا لله تعالى ، وإنما هى كلها بمعنى لام العاقبة ، أى ليتذكر ، ولتشكروا ، كما فى قوله عز وجل « ثم لتكونوا شيوخا »[4] (غافر/٦٧) .

السميع البصير :

تبنى الإمام الظاهرى موقف معتزلة بغداد[5] من مسألة السمع والبصر ، واعتنق وجهة نظرهم فيها ، وإن لم يعترف بموافقته لهم ، ولعله كان يظن خطأ أنه يعبر عن مذهب السلف وأهل السنة .

فلقد كتب الإمام السلفى عثمان بن سعيد الدارمى (ت . سنة ٢٨٠ أو ٢٨٢) ردا عنيفا على أحد المعتزلة ، وهو بشر المريسى (ت . سنة ٢١٨ أو ٢١٩) ، واتهمه بالضلال والمروق فى كثير من عقائده ، ومنها ما ادعاه فى قول الله « إن الله سميع بصير » (الحج/٦١ ، ٧٥ ، لقمان/٢٨) ، وقوله تعالى « والله بصير بالعباد » (آل عمران/١٥ ، ٢٠) ، بمعنى عالم بهم ، لا أنه يبصرهم ببصر ، ولا ينظر إليهم بعين . ويرد الدارمى فى عنف على المريسى

---

(١) السابق : ٢/١٣٠ .

(٢) وردت فى تسعة مواضع بالقرآن الكريم . راجع أحد المعاجم المفهرسة لألفاظ القرآن الكريم .

(٣) وردت فى ثلاثة مواضع : الأعراف/٢٦ ، ١٣٠ ، الأنفال/٥٧ .

(٤) الفصل/٢ — ١٣٢ .

(٥) راجع الخلاف بين موقف معتزلة بغداد وموقف معتزلة البصرة من هذه المسألة كما بين القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٨ .

فيقول : « الحمار والكلب أحسن حالا من إله على هذه الصفة ، لأن الحمار يسمع الأصوات بسمع ، ويرى الألوان بعين » ، ويبين الإمام السلفى بطلان ادعاء خصمه بأنه لا يستقيم فى كلام العرب أن يقال لشىء : هو سميع بصير ، إلا وذلك الشىء موصوف بالسمع والبصر من ذوى الأعين والأسماع والأبصار ، ويستطرد الدارمى فى هجومه على المريسى فيما ادعاه فى تفسير قوله تعالى « إن الله كان سميعا بصيرا » (النساء/٥٨) أنه إنما كان عالما بالأصوات ، عالما بالألوان ، لا يسمع بسمع ، ولا يبصر ببصر ، ويحتج المريسى لاثبات زعمه بأنه لم يجىء خبر عن النبى ﷺ أنه تعالى يسمع بسمع ، ويبصر ببصر . ويكذب الدارمى المريسى فيما يزعم ، فيؤكد أن الله تعالى أخبر عن نفسه أنه يسمع بسمع ، ويبصر ببصر ، وكذلك يروى الإمام الدارمى أخبارا عن النبى ﷺ تثبت ذلك[1] .

وما قاله بشر المريسى ، ومعظم المعتزلة بصفة عامة باستثناء معتزلة البصرة ، يردده ابن حزم الظاهرى ، إذ يقول : « ونحن نقول : إنه تعالى لم يزل سميعا للمسموعات ، بصيرا بالمبصرات ، يرى المرئيات ، ويسمع المسموعات ، ومعنى هذا كله أنه عالم بكل ذلك ، كما قال تعالى « إننى معكما أسمع وأرى » (طه/٤٦) ، وهذا كله معنى العلم »[2] .

ويذكر ابن حزم أن المسلمين أجمعوا على القول بما جاء به نص القرآن من أن الله تعالى سميع بصير ، ثم اختلفوا ، أو انقسموا قسمين :

(ا) فقالت طائفة من أهل السنة والأشعرية ، وجعفر بن حرب[*] من المعتزلة ، وهشام بن الحكم ، وجميع المجسمة : نقطع أن الله سميع بسمع ، بصير ببصر .

(ب) وذهبت طوائف من أهل السنة ، منهم الشافعى ، وداود بن على (إمام الظاهرية) وعبد العزيز بن مسلم الكنانى وغيرهم إلى أن الله تعالى سميع

---

(١) رد الإمام الدارمى على المريسى العنيد . عقائد السلف ، ص ٣٩٩ — ٤٠٦ .
(٢) الفصل/٢ — ١٢٤ .
(*) من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة .

بصير ، ولا نقول بسمع ولا ببصر ، لأن الله تعالى لم يقله ، ولكن سميع بذاته ، وبصير بذاته . قال ابن حزم : وبهذا نقول[١] .

ولكن مثل الذين أثبتوا سميعا بلا سمع ، وبصيرا بلا بصر — كما لاحظ ابن تيميه — كمثل من أثبت متحركا بلا حركة ، ومتكلما بلا كلام ومصليا بلا صلاة ، ونحو ذلك مما فيه اثبات اسم الفاعل ، ونفى مسمى المصدر اللازم لاسم الفاعل ، ومن أثبت الملزوم دون اللازم كان قوله باطلا[٢] .

ويستعرض ابن حزم موقف خصومه توطئه لدحضه وتفنيده ، فيذهب إلى أن الذين أطلقوا على الله تعالى السمع والبصر ، احتجوا بأمرين :

أحدهما : أنه لا يعقل السميع إلا بسمع ، ولا يعقل البصير إلا ببصر ، ولا يجوز أن يسمى بصيرا إلا من له بصر ، ولا يسمى سميعا إلا من له سمع .

والآخر : أن الصفات متغايرة ، فلا يجوز أن يقال : إنه تعالى يسمع المبصرات ولا أنه يبصر المسموعات من الأصوات . وقالوا : هذا لا يعقل .

ويعد الإمام الظاهرى كلا من هذين الدليلين ضربا من الشغب الفاسد ، فأما دليلهم الأول ، وهو أنه لا يعقل السميع إلا بسمع ، ولا يعقل البصير إلا ببصر ، فيقال لهم : أما فيما بيننا فنعم ، فإننا لم نجد قط فى شيء من العالم الذى نحن فيه سميعا إلا بسمع ، ولا وجد فيه بصير إلا ببصر ، وكذلك فإنه أيضا لم يوجد قط فيه سميع إلا بجارحة يسمع بها ، فيلزم ابن حزم معارضيه أن يجروا على الله تعالى هذه الأوصاف ، وأن يقولوا : إنه ذو أذن ذات صماغ ، لأنه لا يكون سميع فى العالم إلا بأذن ذات صماخ ، وأن يقولوا : إنه ذو حدقة فى العين ، وذو أهداب ونحو ذلك ، وإلا فقد ابطلوا استدلالهم ، فإن أطلقوا هذا كله ، تركوا مذهبهم إلى أقبح قول المجسمة . فإن جوزوا أن يكون البارى تعالى سميعا بصيرا بغير جارحة ، وهذا خلاف ما عهدوا فى العالم ، فلا ينكروا قول من قال : إنه سميع لا بسمع ، بصير لا ببصر . ويستشهد ابن حزم بقوله تعالى « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » (الشورى/١١) ، فيقول :

(١) الفصل : ٢/١٤٠ .

(٢) ابن تيميه : الصفدية : ١/١٠٣ — ١٠٤ .

نعم ، إنه سميع بصير ، لا كشيء من البصراء ولا السامعين مما في العالم ، وكل سميع بصير في العالم فهو ذو سمع وبصر . فالله تعالى بخلاف ذلك بنص القرآن ، فلم يقل تعالى أن له سمعا وبصرا ، فلا يحل لأحد أن يقول : إن له سمعا وبصرا .

وأما الدليل الآخر الذى يقوم على تباين الصفات ، فيبطله أيضا ابن حزم ، ويذهب إلى أنه لو قال قائل : إنه تعالى سميع للألوان ، بصير بالأصوات بمعنى عالم بها ، لكان ذلك جائزا ، فنحن نقول : سمعت الله عز وجل يقول : كذا وكذا ، ورأينا الله تعالى يقول : كذا وكذا ، بمعنى علمنا ، فهذا لا ينكره أحد ، فصح أن بصيرا وسميعا وعليما بمعنى واحد[1] .

الحكيم :

يهاجم ابن حزم المعتزلة ومن وافقهم[2] في محاولاتهم العقلانية لتفسير تسمية الله تعالى بالحكيم ، فإنهم قالوا : إن المعهود بيننا أن الحكيم لا يفعل إلا لاجتلاب منفعة أو دفع مضرة ، ومن فعل لغير ذلك فهو سفيه . فقالت طائفة من المعتزلة : إن البارى تعالى يفعل لاجتلاب المنافع إلى عباده ، ودفع المضار عنهم ، وقالت طائفة أخرى من المعتزلة : إنما سمى الحكيم حكيما لاحكامه عمله ، وقد أحكم الله عمله .

ويرفض ابن حزم هذا التعليل المعتزلى ، لأن من الحيوان ما يحكم عمله ، مثل الخطاف والعنكبوت والنحل ودود القز ، ولا يسمى شيء من ذلك حكيما ، ولكن يسمى الإنسان حكيما على الحقيقة لالتزامه الفضائل واجتنابه الرذائل ، وجميع الفضائل إنما هى طاعات الله عز وجل ، والرذائل إنما هى معاصيه ، فلا حكيم إلا من أطاع الله ، واجتنب معاصيه .

وليس من أجل هذا يسمى البارى حكيما ، إنما سمى حكيما ، لأنه سمى

(١) الفصل : ٢/١٤١ — ١٤٣ .
(٢) كالزيدية . راجع كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٥١ .

نفسه حكيما فقط ، ولو لم يسم نفسه حكيما ما سميناه حكيما ، كما لم نسمه عاقلا إذ لم يسم نفسه بذلك[1] .

وموقف ابن حزم هنا يذكرنا بالمناظرة التى دارت بين أبى الحسن الأشعرى وبين أستاذه أبى على الجبائى حول تسمية الله تعالى بالحكيم ، وكانت هذه المناظرة واخفاق شيخ المعتزلة فى الرد على أسئلة تلميذه ، من أهم عوامل ترك الأشعرى للاعتزال ، واعلانه أن مسألة تسمية الله إنما هى مسألة توقيفية بحته[2] .

الحـــى :

يرفض الإمام الظاهرى قول من قال : إن الدليل أوجب أن البارى تعالى حى ، لأن أفعال الحكمة لا تقع إلا من الحى ، وأيضا فإنه لا يعقل إلا حى أو ميت »[3] . ولا يذكر لنا ابن حزم من هم أصحاب هذا القول الذى يرفضه ، والواقع أن كثيرا من الفرق ذهبت هذا المذهب ، ومنهم المعتزلة[4] ، والزيدية[5] ، والأباضية[6] من الخوارج ، والأشاعرة[7] .

وانقسم أصحاب هذا الرأى — فيما يبين ابن حزم — إلى قسمين أو طائفتين :

(ا) فطائفة قالت : هو تعالى حى لا بحياة (كالمعتزلة والزيدية) .

(ب) وطائفة قالت : هو تعالى حى بحياة (كالأشاعرة) .

قال ابن حزم : « وكلا القولين فى غاية الفساد ، لاتفاق الطائفتين على أن

---

(1) الفصل : ١١٥ — ١١٦ .

(2) راجع هذه المناظرة لدى السبكى : طبقات الشافعية : ٢/٢٥١ .

(3) الفصل : ٢/١٥٣ .

(4) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٠ وما بعدها .

(5) الإمام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٥٠ وما بعدها .

(6) الثمينى : معالم الدين : ١/٢٠٤ وما بعدها .

(7) الباقلانى : التمهيد ، ص ٤٥ وما بعدها . والفخر الرازى : المسائل الخمسون . ضمن رسائل نشرها الكردى سنة ١٣٢٨ ، ص ٣٦٤ .

سموا ربهم تعالى حيا من طريق الاستدلال . أما لنفى الموت والجمادية عنه وإما لأنه فاعل قادر عالم ، ولا يكون الفاعل القادر العالم إلا حيا » .

ويلزمهم ابن حزم — إذا طردوا استدلالهم هذا — أن يقولوا : إنه تعالى جسم ، لأنهم لا يعقلون قط فاعلا ، ولا حكيما ، ولا عالما ، ولا قادرا إلا جسما . فإذا لم يكن هذا دليلا على أنه جسم ، فليس دليلا على أنه حى » . ويستطرد ابن حزم فى معارضة جميع محاولات الفرق الكلامية للاستدلال العقلى على أن الله عز وجل حى ، ويرفض كل هذه المحاولات[1] .

ويخلص الإمام الظاهرى إلى أنه لم يأت نص من الكتاب أو السنة ، يفيد بأن لله تعالى حياة ، ولا بأنه سمى حيا عالما قادرا لنفى أضداد هذه الصفات عنه ، لكن لما جاء النص بأنه تعالى يسمى الحى العالم القدير سميناه بذلك ، ولولا النص ، ما جاز لأحد أن يسمى الله تعالى بشىء من ذلك[2] .

القديم :

أشار أحد السلفيين المعاصرين ، وهو الشيخ محمد الأمين الشنقيطى (ت . سنة ١٣٩٣ هـ .) إلى أن بعض السلف كره وصف الله تعالى بالقدم ، لأنه قد يطلق مع سبق العدم كما ورد فى الآيات الآتية :

— « والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم » (يس/٣٩) .
— « إنك لفى ضلالك القديم » (يوسف/٩٥) .
— « هذا إفك قديم » (الأحقاف/١١) .
— « أنتم وآباؤكم الأقدمون » (الشعراء/٧٦) .

ولكن بعض علماء السلف يذهبون إلى أنه قد جاء فى حديث ما يدل على وصف الله تعالى بصفة القدم ، فقد ذكر الحاكم فى المستدرك ، فى بعض الروايات أن « القديم » من صفاته تعالى ، ففى حديث دخول المسجد « أعوذ بالله العظيم ، وبوجهه الكريم ، وسلطانه القديم ، من الشيطان الرجيم »[3] .

(١) الفصل : ١٥٣/٢ وما بعدها .
(٢) السابق : ١٥٨/٢ .
(٣) الشنقيطى : منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات ، ص ٩ .

أما ابن حزم فقد رفض هذه الصفة ، وقرر أن مما أحدثه أهل الإسلام فى أسماء الله عز وجل القديم ، وهذا لا يجوز البتة ، لأنه لم يصح به نص البتة ، ولا يجوز أن يسمى الله تعالى بما لم يسم به نفسه ، كما أنه تعالى قد قال « ... كالعرجون القديم » (يس/٣٩) فصح أن القديم من صفات المخلوقين ، فلا يجوز أن يسمى الله تعالى بذلك ، وإنما يعرف القديم فى اللغة من القدمية الزمانية ، فيقال إن هذا الشيء أقدم من هذا بمدة محصورة ، وهذا منفى عن الله عز وجل .

ولكن ما البديل لهذه التسمية ؟ يقول ابن حزم : وقد أغنى الله عن هذه التسمية بلفظة « أول » ، فهذا هو الاسم الذى لا يشاركه تعالى فيه غيره ، وهو معنى أنه لم يزل[1] .

الوجـــه :

عرفنا فيما سبق أن علماء السلف كأحمد بن حنبل وابن خزيمة أثبتوا لله تعالى جميع الصفات الخبرية كما وردت ، ومنها الوجه ، ولكن ابن حزم يعد من أثبت الوجه لله تعالى من المجسمة ، على الرغم من أن ظواهر الآيات تقتضى اثبات الوجه ، إلا أن الإمام الظاهرى يؤيد تأويل من قال : وجه الله تعالى إنما يراد به الله عز وجل ، فيقول : وهذا هو الحق الذى قام البرهان بصحته ، لما تقدم من ابطال القول بالتجسيم . والدليل الذى يسوقه ابن حزم ليثبت به أن وجه الله ليس هو غير الله ، هو قوله تعالى « إنما نطعمكم لوجه الله » (الإنسان/٩) ، إنما معناه فثم الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه إليه[2] .

اليـــد :

يعرض ابن حزم للآيات التى نسبت فيها اليد لله تعالى ، مثل قوله سبحانه « يد الله فوق أيديهم » (الفتح/١٠) ، وقوله « قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى » (ص/٧٥) ، وقوله « بل يداه مبسوطتان »

(١) الفصل : ٢/١٥٢ .
(٢) السابق : ٢/١٦٦ .

(المائدة/٦٤) ، وقوله « مما عملت أيدينا أنعاما » (يس/٧١) ، وقول الرسول ﷺ عن يدى الرحمن « وكلتا يديه يمين »[١] .

ثم يعلن ابن حزم بطلان قول المجسمة ممن أثبتوا لله تعالى اليد ، وبطلان قول أبى الحسن الأشعرى الذى أثبت لله تعالى يدين ، ويدخل قول الأشعرى ضمن مذهب المجسمة .

ويعلن ابن حزم أيضا بطلان مذهب المعتزلة الذين لجأوا إلى تأويل اليد ، وقالوا إن المقصود بها النعمة ، وهذا القول — فى نظر ابن حزم — لا معنى له ، وأنه دعوى بلا برهان .

فما موقف ابن حزم إذن ؟ يمكن القول إن موقفه غامض ، أو أنه ترك المسألة معلقة ، وإن جنح إلى مذهب أهل السنة الذى خالفه فى مستهل حديثه عن موضوع « يد الله » . قال ابن حزم : « إن هذا اخبار عن الله تعالى ، لا يرجع فى(*) ذكر اليد إلى شىء سواه تعالى ، ونقر أن لله تعالى — كما قال — يدا ، ويدين ، وأيدى »[٢] .

ولكن تثير الجملة الأخيرة سؤالا يطرح نفسه على موقف ابن حزم برمته من الصفات الخبرية ، فلقد أقر الإمام الظاهرى بأن لله تعالى يدا ويدين وأيدى ، وفقا لما ورد فى الكتاب والسنة ، وامتنع عن الخوض فى بحث ماهية اليد أو كيفيتها ، فلماذا لم يطرد مذهبه بحيث يشمل سائر الصفات الخبرية ؟ لماذا لم يجعل كلامه عن اليد ينسحب على الوجه الذى لجأ فى حديثه عنه إلى التأويل على نحو ما رأينا ؟ ولماذا لم يعمم كلامه ويمدده ليشمل أيضا العين والقدم والأصابع ونحو ذلك من الصفات التى سنعرض لموقفه منها بعد قليل ؟ لماذا لم يقر بهذه الصفات ، ويتوقف عن محاولة معرفة كنهها أو الكشف عن حقيقتها ، كما يقتضى ذلك مذهبه الظاهرى ، وكما يفعل أهل السنة الذين يقرون

---

(١) راجع ما ورد فى هذا الصدد لدى ابن خزيمة : التوحيد واثبات صفات الرب ، ص ٦٦ وما بعدها .

(*) فى الأصل المطبوع : من ، ولعل الصواب ما أثبتناه .

٢) الفصل : ١٦٦/٢ .

بالصفات ويمسكون عن الكلام فى الكيفيات ؟ لو أن الإمام الظاهرى تمسك بأصول منهجه ، لما اضطرب مذهبه ، ولا تسق موقفه ، ولما تردد بين اثبات الصفات تارة ، وتأويلها تارة أخرى .

العين :

يقر ابن حزم بأن لله تعالى عينا وأعينا ، كما قال عز وجل : « ولتصنع على عينى » (طه/٣٩) ، وقوله « فإنك بأعيننا » (الطور/٤٨) ونحو ذلك من الآيات ، ولكنه يقول « ولا يجوز لأحد أن يصف الله عز وجل بأن له عينين ، لأن النص لم يأت بذلك . ونقول : إن المراد بكل ما ذكرنا ، الله عز وجل ، لا شيء غيره »[1] هكذا يؤول ابن حزم العين والأعين ههنا ، فيبين أن المراد هو الله ذاته وقد أوقعه هذا التأويل فى التناقض ، فبعد أن أقر بأن لله عينا وأعينا ، عاد بعد قليل مستنكرا وصف الله بأن له عينين .

الجنب :

ذكر ابن حزم الآية التى وردت فى القرآن وفيها لفظ « جنب الله » ، وهى قوله تعالى « ... يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله » (الزمر/٥٦) ، ويذهب ابن حزم إلى أن هذا القول الكريم معناه : فيما قصد به إلى الله عز وجل ، وفى جنب عبادته[2] ، ولا يبين لنا الإمام الظاهرى ما المبرر الذى استند إليه فى تأويله للفظ « جنب الله » بمعنى جنب عبادته ؟

الرجل والقدم والساق :

يذهب ابن حزم إلى أنه قد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال : « إن جهنم لا تمتلىء حتى يضع الجبار(*) فيها قدمه » (البخارى) ، وصح أيضا فى الحديث : « حتى يضع فيها رجله » ، ومعنى هذا يتضح مما بينه الرسول ﷺ فى حديث آخر صحيح ، أخبر فيه أن الله تعالى بعد يوم القيامة ، يدخل خلقا الجنة ، وخلقا يدخلهم النار ، وأنه تعالى يقول للجنة والنار : لكل واحدة

(١) نفس المصدر والصفحة .
(٢) نفس المصدر والصفحة .
(*) الجبار : ناقصة فى الأصل المطبوع .

منكما ملؤها . فمعنى القدم فى الحديث المذكور ، إنما هو كما قال تعالى « إن لهم قدم صدق عند ربهم » (يونس/٢) يريد : سالف صدق .

فمعنى القدم إذن : الأمة التى تقدم فى علمه تعالى أنه يملأ بها جهنم .

ومعنى رجله ، نحو ذلك ، لأن الرجل : الجماعة فى اللغة(*) ، أى يضع فيها الجماعة التى قد سبق فى علمه تعالى أنه يملأ جهنم بها[1] .

وأما الساق ، فقد صح عن النبى ﷺ أن الله عز وجل ، يوم القيامة ، يكشف عن ساق ، ويدعو إلى السجود . وهذا القول إنما هو أخبار عن شدة الأمر فى ذلك الموقف ، كما تقول العرب : قد شمرت الحرب عن ساقها ، وكما قال جرير :

الأدب سامى الطرف من آل مازن
إذا شمرت عن ساقها الحرب شمرا[2]

ومن الواضح أن ابن حزم فى محاولاته لتأويل الرجل والقدم والساق إنما يستهدف نفى التجسيم والتشبيه نفيا قاطعا .

الأصابع :

وكذلك الشأن فى أمر الأصابع ، إذ يلجأ ابن حزم إلى تأويل ما ورد فى الحديث الصحيح الذى قال فيه الرسول ﷺ « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الله عز وجل » ، فهذا يعنى فى تأويل ابن حزم — بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله ونعمه : إما كفاية تسره ، وإما بلاء يأجره عليه . والأصبع فى اللغة : النعمة(**) ، وقلب كل أحد بين توفيق الله وجلاله[3] .

النفس :

رأينا فيما سبق أن بعض علماء السلف كابن خزيمة أثبتوا لله تعالى نفسا ، إذ

(*) جاء فى المعجم الوسيط : الرجل : الطائفة من شىء .
(١) الفصل : /٢/١٦٧ .
(٢) السابق : ١/١٦٩ .
(**) جاء فى المعجم الوسيط : عليه من الله أصبع حسنة : أثر نعمة .
(٣) الفصل : ٢/١٦٧

ورد — فى هذا الصدد — عدد من الآيات ، يشير ابن حزم إلى بعضها ، كقوله تعالى « كتب على نفسه الرحمة » (الأنعام/١٢) ، وقوله « ويحذركم الله نفسه » (آل عمران/٢٨) . ويقول ابن حزم : فنفس الله تعالى إخبار عنه ، لا عن شيء غيره أصلا[1] .

النزول والمجيء والاتيان :

يذكر ابن حزم أنه قد صح عن الرسول ﷺ أنه أخبر أن الله تعالى ينزل كل ليلة — إذا بقى ثلث الليل — إلى سماء الدنيا ، وهذا النزول — فيما يقرر ابن حزم — إنما هو فعل يفعله الله تعالى فى سماء الدنيا ، من الفتح لقبول الدعاء ، وأن تلك الساعة من مظان القبول والاجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين والتائبين . وهذا معهود فى اللغة . تقول : نزل فلان عن حقه بمعنى وهبه لى ، وتطوع[*] به .

ومن البرهان على أنه صفة فعل ، لا صفة ذات ، أن الرسول ﷺ علق التنزيل المذكور بوقت محدود ، فصح أنه فعل محدث فى ذلك الوقت مفعول حينئذ ، وقد علمنا أن ما لم يزل ، فليس متعلقا بزمان البتة .

ويبطل ابن حزم قول من جعل النزول فى الحديث المذكور انتقالا . فلو انتقل تعالى ، لكان محدودا ، مخلوقا ، شاغلا لمكان ، وهذه صفة المخلوقين .

وقد حمد الله إبراهيم عليه السلام ، إذ بين لقومه بنقلة القمر أنه ليس ربا ، فقال « فلما أفل قال لا أحب الآفلين » (الأنعام/٧٦) وكل منتقل عن المكان فهو آفل عنه ، تعالى الله عن ذلك .

وكذلك القول فى قوله تعالى « وجاء ربك والملك صفا صفا » (الفجر/٢٢) وقوله تعالى « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة » (البقرة/٢١٠) ، فهذا كله يؤوله ابن حزم ، مبينا أن المجيء

(١) نفس المصدر والصفحة .
(*) فى الأصل المطبوع : تطول .

والاتيان يوم القيامة فعل يفعله الله تعالى فى ذلك اليوم ، يسمى ذلك الفعل مجيئا واتيانا . ويروى عن أحمد بن حنبل أنه قال : « وجاء ربك » إنما معناه : وجاء أمر ربك[1] .

وابن حزم ههنا منطقى مع نفسه ، فقد سبق أن رأيناه ينفى الحركة عن الله عز وجل ، ويتصوره تعالى محركا ليس بمتحرك[2] .

الإرادة :

يقف ابن حزم من مسألة الارادة موقفين مختلفين تماما : موقف يوافق فيه المعتزلة فى كتابه الفصل ، وموقف يساند فيه أهل السنة[3] فى كتابه الأصول والفروع ، وهذا الخلاف يدعو إلى الدهشة والتعجب ، كما يثير التساؤل حول الموقف الذى يمثل مرحلة النضج لدى الإمام الظاهرى ، ويظل هذا التساؤل بلا إجابة حاسمة مادمنا نجهل تاريخ تأليف كل من الكتابين ، وإن كنا نظن أن الرجل صنف كتاب الأصول والفروع فى مرحلة متأخرة عن موسوعته الفصل فى الملل والأهواء والنحل .

يذهب صاحب الفصل إلى أن الارادة « أثبتها قوم[*] من صفات الذات ، وقالوا : لم تزل الارادة ، ولم يزل الله تعالى . قال أبو محمد (ابن حزم) : وهذا خطأ لبرهانين ضروريين » :

أولهما : أن الله تعالى لم ينص على أنه مريد ، ولا على أن له إرادة .

ثانيهما : أن الارادة من الله تعالى ، لو كانت لم تزل ، لكان المراد لم يزل بنص القرآن ، لأن الله قال : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » (يس/٨٢) فأخبر تعالى أنه إذا أراد الشيء كان[4] .

---

(١) الفصل : ١٧٢/٢ — ١٧٣ .

(٢) راجع الفصل : ١١٩/٢ .

(٣) كان أحمد بن حنبل يقول : « إن الله تعالى لم يزل مريدا ، والارادة صفة له فى ذاته » (العقيدة ، ص ١٠٦) .

(*) لعله يقصد الأشاعرة بصفة خاصة .

(٤) الفصل : ١٧٦/٢ .

وهكذا ينفى ابن حزم فى كتاب الفصل أن الله مريد ، وينفى أن ارادته تعالى أزلية . أما فى كتابه الأصول والفروع ، فيثبت ما نفاه فى الفصل ، أى يثبت أن الله تعالى مريد ، وأن الارادة الإلهية أزلية ، حيث يتحدث عن « ارادة الله تعالى ، والمريد هو الله . والمراد هو المخلوق ، فإرادة الله تعالى ، وقدرته ... وصفاته ، إنها كلها غير محدثة »[1] .

الرؤية :

يستعرض ابن حزم اختلاف الفرق فيما يتعلق برؤية الله تعالى ، ويميز بين ثلاثة اتجاهات هى :

١ ـــ اتجاه المعتزلة وجهم بن صفوان الذين أنكروا رؤية الله تعالى بصفة مطلقة ، وذهبوا إلى أن الله لا يرى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة .

٢ ـــ اتجاه المجسمة الذين ذهبوا إلى أن الله تعالى يرى فى الدنيا والآخرة .

٣ ـــ اتجاه جمهور أهل السنة ، والمرجئة ، وضرار بن عمرو من المعتزلة ممن ذهبوا إلى أن الله تعالى يرى فى الآخرة ، ولا يرى فى الدنيا .

ويبطل ابن حزم قول المجسمة ، ويعده فاسدا ، وكذلك يبطل قول المعتزلة والجهمية ، وعمدتهم فى انكار رؤية الله تعالى ، أن الرؤية المعهودة عندنا ، لا تقع إلا على الألوان ، لا على ما عداها البتة ، وهذا مبعد عن البارى ، ويعد ابن حزم هذه الحجة « سوء وضع » ممن أنكروا الرؤية ، لأننا لم نقل قط بتجويز هذه الرؤية على البارى عز وجل ، وإنما قلنا : إنه تعالى يرى فى الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعة فى العين الآن ، ولكن بقوة موهوبة من الله تعالى ، وقد سماها بعض القائلين بهذا القول : الحاسة السادسة .

وهكذا أبطل ابن حزم الاتجاهين الأولين ، وساند اتجاه أهل السنة الذين أثبتوا رؤية المؤمنين لله تعالى فى الآخرة ، وبين ذلك بأننا يومئذ نعلم الله عز وجل بقلوبنا علما صحيحا ، فيضع الله فى الأبصار قوة تشاهد بها الله ، وتراه بها ، ويشبه ابن حزم تلك القوة التى ستكون لنا فى الآخرة ، بهذه القوة التى

(١) الأصول والفروع : ٢/٣٩٩ .

وضعها الله لنا — فى الدنيا — فى القلب ، حتى نعلم بها ، وكالتى وضعها فى أذن موسى حتى شاهد(*) الله وسمعه مكلما له .

ويدافع ابن حزم عن موقف مثبتة الرؤية ، ويدفع عنه حجج نفاتها ، فيرد على المعتزلة الذى استشهدوا بقوله تعالى « لا تدركه الأبصار » (الأنعام/١٠٣) ، فهذا القول الكريم لا حجة لهم فيه ، لأن الله إنما نفى الادراك ، والادراك فى اللغة ، معنى زائد على النظر والرؤية ، وهو معنى الاحاطة ، وليس هذا المعنى فى النظر والرؤية ، فالادراك منفى عن الله تعالى على كل حال ، فى الدنيا والآخرة .

وبهذه التفرقة اللغوية بين معنى الادراك وبين معنى الرؤية ، سيرد أيضا ابن تيميه على نفاة الرؤية ، ويبطل أحد أدلتهم النقلية[1] .

ويستدل ابن حزم على صحة موقفه من اثبات الرؤية بقول الله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (القيامة/٢٢) ، ويرد على ما ذهب إليه شيخ المعتزلة أبو على الجبائى من أن كلمة « إلى » فى هذه الآية ، ليست حرف جر . لكنها اسم ، وهى واحدة (مفردة) الآلاء ، وهى النعم ، فيصبح معنى الآية « نعم ربها منتظرة » ، أى أن الجبائى لجأ إلى تأويل لفظ ناظرة بمعنى منتظرة . وقال بعض المعتزلة : إن معنى الآية المذكورة : إلى ثواب ربها منتظرة .

وهذا التأويل بعيد — كما يلاحظ ابن حزم — لوجهين :

أحدهما : أن الله تعالى أخبر أن تلك الوجوه قد حصلت لها النضرة ، وهى النعمة ، والنعمة نعمة ، فإذا حصلت لها النعمة ، فبعيد أن ينتظر ما قد حصل لها ، وإنما ينتظر ما لم يقع بعد .

(*) استخدم ابن حزم لفظ شاهد بمعنى أدرك ، فلا ينبغى أن تفهم المشاهدة ههنا على أنها الرؤية البصرية .

(١) راجع كتابنا : ابن تيميه وموقفه من الفكر الفلسفى ، ص ٦٣ .

الثانى : تواتر الأخبار عن النبى ﷺ ببيان أن المراد بالنظر هو الرؤية ، لا ما تأوله المتأولون ، فإنه لا يقال فى اللغة نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته[1] .

ولكن المعتزلة والزيدية ومن حذا حذوهم يؤكدون أن اللغة العربية تبيح استعمال لفظ ناظرة بمعنى منتظرة ، وأن فى القرآن الكريم هذا الاستعمال للفظ فى قوله تعالى « فنظرة إلى ميسرة » (البقرة/٢٨٠) ، وفى قوله أيضا حاكيا قول بلقيس[*] « وإنى مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون » (النمل/٣٥) ، أى منتظرة . ومثال ذلك موجود فى لغة العرب ، فقد قال الشاعر :

وجوه يوم بدر ناظرات ... إلى الرحمن يأتى بالخلاص[2]

ويرد ابن حزم على ما أثاره المعتزلة من شبهات يستهدفون بها نفى الرؤية ، فقد قال بعضهم : أخبرونا — إذا رؤى البارى — أكله يرى أم بعضه ؟ يقول ابن حزم : هذا سؤال تعلموه من الملحدين ، إذ سألونا نحن (أى أهل السنة) والمعتزلة ، فقالوا : إذا علمتم البارى تعالى : أكله تعلمونه أم بعضه ؟ وهذا سؤال فاسد ، مغالط به ، لأنهم أثبتوا كلا وبعضا حيث لا كل ولا بعض ، فالكل والبعض لا يقعان إلا فى ذى نهاية ، والبارى تعالى خالق النهاية والمتناهى ، فهو عز وجل لامتناه ، وبلا نهاية ، فلا كل له ، ولا بعض .

ومحال أن تكون رؤية الله يوم القيامة رؤية القلب ، كما يذهب نفاة الرؤية البصرية ، لأن جميع العارفين به تعالى يرونه فى الدنيا بقلوبهم ، وكذلك حال الكفار فى الآخرة .

فإن قال قائل من نفاة الرؤية : إنما أخبر تعالى بالرؤية عن الوجه ، وليس عن العين ، قيل : معروف فى اللغة التى بها خوطبنا ، أن تنسب الرؤية إلى الوجه ، ويكون المراد بها العين ، فقد قال بعض الأعراب :

---

(١) الفصل : ٢١٣ — ٣ .

(*) يؤكد علماء الآثار المحدثون أن الوثائق التى تحت أيديهم لا تدل على أن بلقيس هو اسم الملكة كانت تحكم قديما سبأ أحد أقاليم اليمن .

(٢) راجع كتابنا : الامام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٦١ .

وإن وجوها يصطبحن بنظرة إليك لمحسود عليك عيونها[١]

الكلام :

يذكر ابن حزم أن أهل الإسلام أجمعوا كلهم على أن لله تعالى كلاما ، وعلى أن الله كلم موسى ، وأن القرآن كلام الله ، وكذلك سائر الكتب المنزلة كالتوراة والانجيل والزبور ، فكل هذا لا خلاف فيه بين أحد من أهل الإسلام ، ولكنهم اختلفوا فيما بعد ذلك :

فقالت المعتزلة : إن كلام الله تعالى صفة فعل مخلوق ، وقالوا : إن الله كلم موسى بكلام أحدثه فى الشجرة .

وقال أهل السنة : إن كلام الله هو علمه ، لم يزل ، وإنه غير مخلوق ، وهو قول الإمام أحمد بن حنبل وغيره ، وقد أبطلوا القول بخلق القرآن . إلا أن ما حكاه ابن حزم عن الإمام أحمد غير صحيح ، فلم يقل ابن حنبل إن كلام الله هو علمه ، بل أثبت لله علما[٢] ، كما أثبت له تعالى كلاما هو به متكلم ، وذلك الكلام صفة له فى ذاته[٣] ، وموقفه من معارضة المعتزلة فى خلق القرآن مشهور ، كما أشار ابن حزم .

ويحكى ابن حزم أيضا قول الأشعرية : كلام الله صفة ذات ، لم تزل غير مخلوقة ، وهو غير الله تعالى ، وهو غير علم الله ، وأنه ليس لله إلا كلام واحد . وهذا القول مخالف للحق ، فيما يعتقد ابن حزم ، لأن الله تعالى يقول : « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى » (الكهف/١٠٩) . ويلزم ابن حزم الأشعرية القول : إن كلام الله لم ينزل به جبريل على قلب محمد ﷺ ، وإنما نزل عليه بشىء آخر ، هو عبارة[*] عن كلام الله تعالى ، وأن الذى نقرأ فى المصاحف ، ويكتب فيها ليس شىء منها كلام الله .

---

(١) الفصل : ٣/٣ — ٤ .
(٢) أحمد بن حنبل : العقيدة ، ص ١٠٢ .
(٣) السابق ، ص ١٠٦ .
(*) أى حكاية عنه لتفرقتهم بين الكلام النفسى ، والكلام الخارجى .

ويشير ابن حزم كذلك إلى قول بعض الغلاة المنتسبين إلى أهل السنة ، على حد قوله « قوم نسبوا إلى أهل السنة . قالوا ... الصوت غير مخلوق والخط غير مخلوق » ، أى قالوا بأزلية الصوت الناطق بالقرآن . وأزلية الحروف المكتوب بها المصحف ، ويعلن الإمام الظاهرى بطلان هذا القول . فما قال مسلم قط : إن الصوت الذى هو الهواء غير مخلوق ، ولا الخط غير مخلوق .

وبعد أن استعرض ابن حزم أهم الآراء التى قيلت فى كلام الله يبين مذهبه ، وعنده أن قول القائل القرآن . وقوله كلام الله كلاهما معنى واحد ، ويكفر من لم يقل ذلك ، ويقول إن جبريل عليه السلام نزل بالقرآن الذى هو كلام الله تعالى على الحقيقة ، على قلب محمد ﷺ

وعند الإمام الظاهرى « القرآن » لفظ مشترك ، يقال على خمسة أشياء :

١ — فنسمى الصوت المسموع الملفوظ به قرآنا ، ونقول : إنه كلام الله تعالى على الحقيقة ، وبرهان ذلك قوله تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله » (التوبة/٦) . وقوله تعالى « فاقرأوا ما تيسر من القرآن » (المزمل/٢٠) .

٢ — ونسمى المصحف كله قرآنا وكلام الله . وبرهاننا على ذلك قوله تعالى « إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون » (الواقعة/٧٧) ، وما أخبر عن الرسول ﷺ إذ نهى عن السفر بالقرآن إلى أرض الحرب لئلا يناله العدو ، فقد سمى الرسول المصحف قرآنا ، فالمصحف كلام الله حقيقة لا مجازا

٣ — ونسمى المستقر فى الصدور قرآنا ، ونقول إنه كلام الله ، وبرهاننا على ذلك قوله تعالى « بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم » (العنكبوت/٤٩) . فالذى فى الصدور هو القرآن ، وهو كلام الله على الحقيقة لا مجازا

٤ — وأما القسم الرابع فقد أقحمه ابن حزم إقحاما لا مبرر له ، وهو فى نظرنا من سوء الوضع ، لأنه لا يتعلق بالمبحث الذى نحن بصدده الآن . وإنما يتعلق بتفاضل سور القرآن وآياته . ويورد ابن حزم بعض ما جاء فى

الأحاديث النبوية ، مثال ذلك أن آية الكرسى أعظم آية فى القرآن ، وأن أم القرآن الفاتحة لم ينزل مثلها لا فى القرآن ولا فى سائر الكتب الإلهية ، وأن « قل هو الله أحد » تعدل ثلث القرآن .

٥ — ونقول أيضا إن القرآن هو كلام الله ، وهو علمه ، وبرهان ذلك قوله تعالى « ولو كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم » (فصلت/٤٥) ، وباليقين يدرى كل ذى فهم أنه تعالى إنما عنى سابق علمه الذى سلف بما ينفذه ويقضيه .

وهكذا يحصى ابن حزم هذه المعانى الخمسة التى يعبر عن كل معنى منها بأنه القرآن ، وأنه كلام الله[1] ، توطئة لطرح السؤال الذى كان سبب محنة الحنابلة فى عهد المأمون وأخويه ، أعنى هل القرآن كلام الله مخلوق أم غير مخلوق ؟

ويذكر الإمام الظاهرى فى اجابته عن هذا السؤال ، أنه على الرغم من أن اسم القرآن يقع على الأشياء الخمسة السابقة وقوعا مستويا صحيحا ، وأن أربعة منها مخلوقة ، إلا أن الأخير غير مخلوق ، لذلك لم يجز البتة لأحد أن يقول : إن القرآن مخلوق ، ولا أن يقال : إن كلام الله مخلوق ، ووجب ضرورة أن يقال : إن القرآن أو كلام الله : لا خالق ، ولا مخلوق .

أما المعانى الأربعة الأولى فهى مخلوقة ، فالصوت المسموع الملفوظ مخلوق ، لقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » (إبراهيم/٤) ، وقوله « بلسان عربى مبين » (الشعراء/١٩٥) . واللسان أو اللغة مخلوقة ، وكذلك الكلام المؤلف من حروف ، وما يتضمنه من ذكر الأمم الخالية ، والطاعات ، ونحو ذلك فكله مخلوق ، والمصحف مخلوق ، لأنه مركب من ورق وجلود ومداد وكل ذلك مخلوق ، وكذلك حركة اليد فى خطه ، وحركة اللسان فى قراءته ، واستقرار كل ذلك فى النفوس إنما هو أعراض مخلوقة .

وأما علم الله تعالى فلم يزل ، وهو كلام الله ، وهو القرآن ، وهو غير

---

(١) الفصل : ٤/٣ — ٨ .

مخلوق ، وليس هو غير الله تعالى أصلا ، ومن قال : إن شيئا غير الله تعالى لم يزل مع الله ، فقد جعل لله شريكا .

وهنا يقع الإمام الظاهرى فى مأزق لست أدرى كيف يخرج منه ؟ فلقد قرر من ناحية أن كلام الله هو علم الله ، وهو ليس غير الله ، أى أنه هو الله . ومن ناحية أخرى ينكر أن يكون كلام الله خالقا « لا خالق ولا مخلوق » . فلو صحت القضية الأولى ، وصح أن كلام الله هو الله لكان الكلام خالقا ضرورة ، ولو صحت الثانية وبطل أن يكون القرآن خالقا ، لبطل القول إنه هو الله .

كما أن قول ابن حزم إن كلام الله هو الله وليس غيره يثير مشكلة أثارها ابن حزم نفسه ، ولم يقدم لها حلا ، وهى : لو أن قائلا قال : إن الله مخلوق ، وهو يعنى الصوت المسموع أو الحروف التى كتب بها ألفاظ القرآن ، أما يكون كافر ؟[1] .

ويخصص ابن حزم فى كتابه الأصول والفروع بابا للرد على الجهمية (يقصد المعتزلة) الذين يقولون بخلق القرآن ، وحجتهم فى ذلك قوله تعالى « بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ » (البروج/٢٢) ، فهذا يدل عندهم على أن القرآن مخلوق ، لأن اللوح مخلوق ، وما كان فيه فمثله مخلوق . وقالوا : لا يخلو أن يكون من ابتداء خلق اللوح المحفوظ أن يكون القرآن معه أو أحدثه بعد أن خلق اللوح ، فإن كان القرآن إنما ظهر فى اللوح حين خلقه الله فلم يتقدم القرآن اللوح ، ولم يسبقه إذ لم يوجد إلا معه ، وما لم يتقدم المخلوق فهو محدث ، لأنه لم يسبقه ، ولم يوجد إلا معه ، وإن كان اللوح المبتدأ ، ثم حدث فيه القرآن ، فاللوح قبله ، فهو إذن محدث ، فالقرآن أيضا أولى بالحدوث ، إذ حدث بعد خلق اللوح .

ويعقب ابن حزم على هذا القول الذى ينسبه إلى الجهمية ، بأنه يتضمن قسمة ناقصة ، لأنهم قسموا قسمين ، وأسقطوا القسم الثالث ، وهو الصحيح ، وهو أن يكون القرآن قبل اللوح المحفوظ ، ثم كتب فيه .

(١) الفصل ٣/٩ — ١٠ .

ويقرر ابن حزم أن الله تعالى خلق اللوح المحفوظ ، واللوح لا يحيط إلا برسم مكتوب فيه غير مسموع ، والقرآن كلام الله مسموع لا يرى ، والذى يرى هو مكتوب فيه اللوح ، يرى ولا يسمع حتى يقرأ القارىء فيسمع منه ، فالذى فى اللوح خط مرسوم عبارة عن كلام الله ، وكلام الله تعالى صفة قديمة من صفاته ، ولا توجد صفاته إلا به ، ولا تبين منه ، لأنه لم يزل متكلما[1] .

ومن الواضح أن ما قاله ابن حزم فى كتاب الأصول والفروع يخالف تماما ما قاله فى كتاب الفصل الذى صرح فيه بأنه يسمى المصحف قرآنا ، بينما أنكر فى الكتاب الآخر أن يكون القرآن خط مرسوم يرى ولا يسمع .

ويبرهن ابن حزم على أن القرآن غير مخلوق بالتفرقة بين الخلق والأمر ، فيبين أن كلامه تعالى إنما هو أمره ، وهو قوله ، وأن قوله هو كلامه ، وأن كلامه هو الحق الذى به يتكون المخلوقين ، وقد فرق الله بين خلقه وبين أمره ، فصار الخلق خلقا ، والأمر أمرا ، وجعل هذا غير هذا ، قال تعالى « ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين » (الأعراف/٥٤) ، فقد صح أن الخلق خلق . وأن الأمر أمر ، فجعل هذا غير هذا .

وقال الله عز وجل « ذلك أمر الله أنزله إليكم (الطلاق/٥) فدل هذا أن أمره هو القرآن ، وأن القرآن كلامه ، وأن كلامه هو الحق الذى به تكون الأشياء المخلوقة ، وهو قوله « ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق » (الأحقاف/٣) ، والحق هو قوله ، وقوله هو كن فيكون كما قال تعالى « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون »[2] (النحل/٤٠) .

هذا هو ما يذهب إليه ابن حزم فى كتابه الأصول والفروع ، وهو مذهب أهل السنة الذين يفرقون بين الأمر والخلق ، ويعدون هذه التفرقة من أبرز أدلتهم على أن كلام الله ليس مخلوقاً . ولكننا إذا تأملنا موقفه فى الفصل ، وجدناه مخالفا تماما لموقفه فى الأصول والفروع ، بل إنه فى الفصل يهاجم بعنف المذهب الذى دافع عنه فى الأصول والفروع .

---

(١) الأصول والفروع : ٢/٣٩٤ — ٣٩٥ .

(٢) الاصول والفروع : ٢/٣٩٧ — ٣٩٨ .

فيرفض صاحب الفصل التفرقة بين الخلق والأمر ، ويثبت أنهما شيء واحد ، لقوله تعالى « وكان أمر الله مفعولا » (الأحزاب/٣٨) والمفعول مخلوق بلا خلاف ، ولقوله تعالى « والله غالب على أمره » (يوسف/٢١) وبلا شك فإن المغلوب عليه مخلوق ، وأنه غير الغالب عليه ، ولقوله تعالى « لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » (الطلاق/١) وهذا بيان جلى ، لا إشكال فيه على أن الأمر محدث ، وقد قال الرسول ﷺ : « إن الله يحدث من أمره ما شاء » ، فصح بيقين أن أمر الله محدث مخلوق . وقال تعالى « قل الروح من أمر ربى » (الاسراء/٨٥) فلو كان الأمر غير مخلوق ، ولم يزل ، لكان الروح كذلك ، لأنه منه ، ولا خلاف فى أن الأرواح مخلوقة . أما الاعتراض بقوله تعالى « ألا له الخلق والأمر » (الأعراف/٥٤) ، وأنه يدل على أن الأمر غير مخلوق لعطفه على الخلق . فقد عطف الله تعالى جبريل على الملائكة ، فليس العطف على الشيء مخرجا له عنه إذا قام برهان على أنه داخل فيه ، وقد تقدم البرهان بالنص على أن أمر الله تعالى مخلوق[1] .

تعقيب :

وإزاء هذا التناقض الواضح فى مسألة كلام الله ، أو فى مسألة الإرادة أو غيرهما يظل الباحث فى حيرة من أمر الإمام الظاهرى . ما سر هذه الثنائية فى مذهبه ؟ وما موقفه الصحيح وما الموقف الزائف ؟ فلو صح أن ثمت موقفا زائفا منحولا عليه ذل هذا على أن أحد كتابيه : إما الفصل ، وإما الأصول والفروع منحول عليه ، ولكن لم يشكك أحد من المؤرخين أو الباحثين فى صحة نسبة أحد هذين الكتابين إلى ابن حزم ، فضلا عن وجود اتفاق تام فى كثير من صفحات الكتابين ، مما يجعلنا نرجح أن الكتابين من مصنفات الرجل . إذن كيف نفسر هذه الثنائية فى مذهبه فى الأسماء والصفات ؟ إنه من غير المعقول أن يتبنى ابن حزم فى وقت واحد موقفين متناقضين ، وهو الفقيه المتحمس للمنطق الأرسطوطاليسى . فيبقى احتمال وحيد نرجحه ، وهو أن أحد الموقفين يمثل مرحلة من مراحل التطور الفكرى للإمام الظاهرى ، وأما

(١) الفصل : ١٦٩/٢ — ١٧٠ .

الموقف الآخر فهو تعبير عن مرحلة فكرية أخرى . ولكن يبقى مع ذلك سؤال هام : ما الموقف الذى هو نتاج مرحلة النضج الفكرى للرجل ؟ وما المذهب الذى استقر عليه فى أواخر حياته ؟ إن الاجابة الحاسمة عن هذا السؤال الملح مرهونة بجهود الباحثين فى مصنفات ابن حزم ، فعندما يتضح لنا الترتيب التاريخى لمؤلفاته ، نستطيع عندئذ أن نحدد موقفه الأخير .

ومما يلفت الأنظار أيضا فى مذهب ابن حزم فى الأسماء والصفات التقارب بين مذهبه - كما عرضه فى كتاب الفصل - وبين مذهب المعتزلة على الرغم من أنه أعلن معارضته الصريحة لهم . وقد لاحظ ذلك شيخ الإسلام ابن تيميه ، ففى معرض حديثه عن بعض المعتزلة ، قال الشيخ السلفى « وقد قاربهم فى ذلك من قال من متكلمة الظاهرية كابن حزم أن أسماءه الحسنى ، كالحى والعليم والقدير ، بمنزلة أسماء الأعلام التى لا تدل على حياة ، ولا علم ، ولا قدرة . وقال : لا فرق بين الحى وبين العليم وبين القدير فى المعنى أصلا ، ومعلوم أن مثل هذه المقالات سفسطة فى العقليات ، وقرمطة فى السمعيات ، فإنا نعلم بالاضطرار الفرق بين الحى والقدير والعليم والملك والقدوس والغفور .

وإن العبد إذا قال : رب اغفر لى وتب على إنك أنت التواب الغفور ، كان قد أحسن فى مناجاة ربه ، وإذا قال : اغفر لى وتب على إنك أنت الجبار المتكبر الشديد العقاب ، لم يكن محسنا فى مناجاته ...

ومعلوم أن الأسماء إذا كانت أعلاما وجامدات لا تدل على معنى ، لم يكن فرق فيها بين اسم واسم ، فلا يلحد أحد فى اسم دون اسم ، ولا ينكر عاقل اسما دون اسم ، بل قد يمتنع عن تسميته مطلقا ، ولم يكن المشركون يمتنعون عن تسمية الله بكثير من أسمائه ، وإنما امتنعوا عن بعضها ...

فهذا ونحوه قرمطة ظاهرة من هؤلاء الظاهرية الذين يدعون الوقوف مع الظاهر ، وقد قالوا بنحو مقالة القرامطة الباطنية فى باب توحيد الله وأسمائه وصفاته ، مع ادعائهم الحديث ومذهب السلف ، وانكارهم على الأشعرى

وأصحابه أعظم انكار ، ومعلوم أن الأشعرى وأصحابه أقرب إلى السلف والأئمة ومذهب أهل الحديث فى هذا الباب (باب الأسماء والصفات) من هؤلاء بكثير ... فمن عرف مذهب الأشعرى وأصحابه ومذهب ابن حزم وأمثاله من الظاهرية ، فى باب الصفات ، تبين له ذلك ، وعلم هو وكل من فهم المقالتين ، أن هؤلاء الظاهرية الباطنية أقرب إلى المعتزلة ، بل إلى الفلاسفة من الأشعرية ... »[1] .

وفضلا عن هذا النقد العنيف الذى وجهه ابن تيميه إلى مذهب متكلمة الظاهرية ، وفى مقدمتهم ابن حزم فى باب الأسماء والصفات ، الذى يقضى بأن أسماء الله « لا يقال إنها نعوت له عز وجل ، ولا أوصاف الله »[2] ، و« إننا لا نفهم من قولنا قدير وعالم ، إذا أردنا بذلك الله تعالى ، إلا ما نفهم من قولنا : الله فقط ، لأن كل ذلك أسماء أعلام لا مشتقة من صفة أصلا »[3] . أقول : إن هذا المذهب حين جرد أسماء الله تعالى من الدلالات والمعانى ، فإنما جرد العقيدة من تأثيرها الهام فى السلوك العملى ، وقطع الصلة بين الاعتقاد والعمل ، فما الفائدة العملية التى يحصل عليها المؤمن من مجرد معرفته بأسماء الله الحسنى ، وحفظه لها عن ظهر قلب ؟ إنها معرفة نظرية ليس تحتها عمل ، ولا يجنى صاحبها ثمرات تنفعه فى حياته العملية .

أما إذا تدبر المؤمن أسماء الله تعالى ، وتأمل ما تتضمنه من صفات ، وما تحمله من دلالات ، وتفكر فيما تحويه من معانى ، انعكس مردود ذلك لا محالة على سلوكه العملى ، فمن علم أن الله هو التواب الغفور الرحيم ، لم يقنط من رحمة الله ، واتسمت حياته بالتفاؤل مهما ارتكب من ذنوب ، وأقلع عن طريق الخطايا ، وسارع إلى التوبة ، ومن علم أن خالقه هو الرزاق الغنى الكريم ، أدرك أن رزقه بيد الله ، فلم ينافق أحدا من أجل الرزق ، ومن علم أن الله هو العليم السميع البصير ، أدرك أنه مراقب فى جميع أفعاله ، فلم يرتكب فى عمله

---

(١) ابن تيميه : شرح العقيدة الأصفهانية ، ط . الاعتصام ، ١٣٨٥ هـ ، ص ٧٦ — ٧٨
(٢) الفصل : ١٥١/٢ .
(٣) السابق : ١٢٩/٢ .

ما يغضب ربه ، ومن علم أن الله هو المحيى والمميت جاهد فى سبيل الله بشجاعة ، وتخلص من الظن الخاطىء الذى يجعله يتوهم أن الجبن يطيل عمره ويحميه من الموت .

صلة الله بالعالم

حدوث العالم :

ما أصل العالم ؟ كان هذا السؤال هو الذى من أجله نشأت الفلسفة لأول مرة فى اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد ، وقد حاول فلاسفة ما قبل سقراط جميعا الاجابة عن هذا السؤال ، واستمرت الفلسفة اليونانية فى مرحلة نضوجها واكتمالها على أيدى أفلاطون وأرسطو ، وفى مرحلة خريف الفكر اليونانى على أيدى الرواقيين والأبيقوريين ، استمر البحث فى تفسير العالم الطبيعى الكبير ، فضلا عن الاهتمام إلى جانبه أيضا بالعالم الصغير ، أعنى الإنسان . واختلف فلاسفة الاغريق منذ طاليس حتى المدارس الفلسفية المتأخرة فى طبيعة العنصر أو العناصر التى صنع منها العالم ، إلا أنهم اتفقوا جميعا على أن مادة العالم أو مواده الأولى قديمة أزلية ، لا تفنى ولا تستحدث ، ولم يتوصل قط أحد من رجالهم إلى فكرة الخلق من العدم التى جاءت بها الأديان المنزلة .

وحذا فلاسفة الإسلام حذو أسلافهم اليونانيين ، فقالوا بقدم العالم اللهم إلا فيلسوف العرب الكندى ، الذى صرح بأن العالم « أيس عن ليس » أى موجود من العدم ، وأن صلة الله تعالى بالعالم هى الابداع ، لأنه بديع السموات والأرض ، وعرف الابداع بأنه « تأييس الأيسات عن ليس »[1] .

وهجم المتكلمون على اختلاف فرقهم فكرة قدم العالم[2] ، وعدها أبو حامد الغزالى أحد المسائل الثلاث[3] التى ينبغى تكفير الفلاسفة عليها ، وسبقه

---

(١) الكندى :. رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، الرسائل ، حـ ١ .

(٢) راجع الصراع بين القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث لدى د . عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٤٠ وما بعدها .

(٣) يخالف الغزالى الفلاسفة فى عشرين مسألة ، يبدعهم فى سبع عشرة منها ، ويكفرهم فى ثلاث فقط : قدم العالم ، وانكار علم الله للجزئيات ، وانكار المعاد الجسمانى . (راجع : تهافت الفلاسفة ، المنقذ من الضلال) .

ابن حزم إلى ابطالها ، مشاركا المتكلمين فى موقفهم النقدى للفلاسفة ، وإن لم يسند القول بقدم العالم إلى الفلاسفة ، بل إلى « الدهرية » فقال « لا يخلو العالم من أحد وجهين : إما أن يكون لم يزل أو أن يكون محدثا لم يكن ثم كان ، فذهبت طائفة إلى أنه لم يزل ، وهم الدهرية ، وذهب سائر الناس إلى أنه محدث » .

ويبدأ ابن حزم بإيراد حجة القائلين بأن العالم لم يزل ، ثم يبين نقضها وفسادها ، فإذا بطل القول بأن العالم لم يزل ، وجب القول بالحدوث وصح ، إذ لا سبيل إلى وجه ثالث . ولكن لا يقنع الإمام الظاهرى بالاقتصار على برهان الخلف ، أى افساد القول المخالف لاثبات صحة قوله ، وإنما يأتى بالبراهين والأدلة على اثبات حدوث العالم[1] .

فأما عن قول الدهرية فى قدم العالم فإنه يتلخص فى قولهم : لم نر شيئا حدث إلا من شيء أو فى شيء . ويفسد ابن حزم قولهم بتوجيه هذا السؤال إليهم : هل تدرك حقيقة شيء عندكم من غير طريق الرؤية والمشاهدة أو لا يدرك شيء من الحقائق إلا من طريق الرؤية فقط ؟ فإن قالوا : إنه قد تدرك الحقائق من غير طريق الرؤية والمشاهدة ، تركوا استدلالاهم وأفسدوه ، إذ قد أوجبوا وجود أشياء من غير طريق الرؤية والمشاهدة ، وقد نفوا ذلك قبل هذا .

فإن قالوا : لا بل لا يدرك شيء إلا من طريق المشاهدة ، قيل لهم : فهل شاهدتم شيئا قط لم يزل ؟ فلابد من نعم أو لا . فإن قالوا : لا ، صدقوا وأبطلوا استدلالهم ، وإن قالوا : نعم ، كابروا وادعوا ما لا سبيل إلى مشاهدته[2] .

وأما براهين ابن حزم على اثبات حدوث العالم بعد أن لم يكن ، فهى على النحو التالى :

---

(١) الفصل : ٩/١

(٢) السابق : ١١/١ .

البرهان الأول : إن كان موجود فى العالم فإنما هو متناه ذو أول . نشاهد ذلك حسا وعيانا ، لأن تناهى الشخص (أى الموجود المشخص) ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره ، وأيضا بزمان وجوده . والأعراض أيضا متناهية بتناهى الشخص الحامل لها . وتناهى الزمان كذلك أمر يدل عليه استئناف ما يأتى منه بعد الماضى ، وفناء كل وقت بعد وجوده ، واستئناف آخر يأتى بعده . والعالم هو الكل المركب من أشخاصه وأعراضه وأزمانه ، وهذه هى أجزاء العالم ، فإذا ثبت أنها جميعا متناهية ثبت أن العالم متناه ذو أول ، وكل مركب من أجزاء متناهية ذات أوائل ، فليس هو شيئا غير أجزائه ، إذ الكل ليس هو شيئا غير الأجزاء التى ينحل إليها .

البرهان الثانى : كل موجود بالفعل فقد حصره العدد ، وأحصته طبيعته ، وحصر العدد واحصاء الطبيعة يدل على التناهى ، إذ ما لا نهاية له ، فلا احصاء له ولا حصر له ، والعالم موجود بالفعل ، وكل محصور بالعدد ، محصى بالطبيعة ، فهو ذو نهاية ، فالعالم كله ذو نهاية . وقد نبه الله على ذلك بقوله تعالى « وكل شيء عنده بمقدار » (الرعد/٨) .

البرهان الثالث : هذا البرهان فى الحقيقة متضمن فى البرهان الأول ، لأنه يستهدف اثبات حدوث الزمان ، ويستطرد ابن حزم فى شرح تفاصيل برهانه الثالث ، فيذهب إلى أن ما لا نهاية له ، فلا سبيل إلى الزيادة فيه ، إذ معنى الزيادة إنما هو أن تضيف إلى ذى النهاية شيئا من جنسه ، يزيد ذلك فى عدده أو فى مساحته ، فإذا كان الزمان لا أول له ، فلا يصح زيادته ، ولكن يقرر ابن حزم أن ما وجد من الأعوام إلى زمانه هو أكثر مما وجد إلى وقت هجرة الرسول ﷺ ، وهذا يدل على أن الزمان متناه . والزمان إنما هو مدة بقاء الجرم ساكنا أو متحركا ، ولو فارقه لم يكن الجرم موجودا ، ولا كان الزمان أيضا موجودا ، والجرم والزمان موجودان ، فكلاهما لم يفارق صاحبه ، وكلاهما متناه حادث . وقد نبه الله على هذا الدليل وحصره فى قوله تعالى « يزيد فى الخلق ما يشاء » (فاطر/١) .

البرهان الرابع : مرة أخرى يكرر الإمام الظاهرى ذكر برهان سبق عرضه ، فليس هذا البرهان الرابع سوى صياغة جديدة للبرهان الثانى ، فيذهب ابن حزم إلى أن العالم إن كان لا أول له ولا نهاية له ، فالاحصاء منا له بالعدد والطبيعة محال لا سبيل إليه ، وقد تيقنا وقوع العدد والطبيعة فى كل ما خلا من العالم ، حتى بلغا إلينا بلا شك ، وكذلك الاحصاء منا إلى أولية العالم صحيح موجود ، وإذ ذلك كذلك فللعالم أول ضرورة .

البرهان الخامس : يقول فيه ابن حزم : لا سبيل إلى وجود ثان إلا بعد أول ، ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثان وهكذا ، ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثان ، ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث ، ولو كان الأمر هكذا لم يكن عدد ولا معدود ، وفى وجودنا جميع الأشياء التى فى العالم معدودة ، وجب وجود أول ضرورة ، وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل ، وعلى الذى قبله (أى البرهان الرابع) وحصرهما فى قوله تعالى « وأحصى كل شىء عددا »[1] (الجن/٢٨) .

كروية العالم :

يثبت الإمام الظاهرى أن الأرض كروية والسماء كذلك ، ويذكر أن العامة — فى عصره — تقول غير ذلك ، ويشير إلى ما يفهم منه أن فقهاء عصره — ممن هاجمهم بشدة — كانوا يشاركون العوام فى انكار كروية الأرض والسماء ، إذ يقول « إن أحدا من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة ، رضى الله عنهم ، لم ينكروا تكوير الأرض ، ولا يحفظ لأحد منهم فى دفعه كلمة ، بل البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها » .

قال الله عز وجل : « يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل » (الزمر/٥) ، وهذا أوضح بيان فى تكوير بعضها على بعض . مأخوذ من كور العمامة ، وهو ادارتها ، وهذا نص على تكوير الأرض ، ودوران الشمس كذلك ، وهى التى يكون منها ضوء النهار باشراقها ، وظلمة الليل بمغيبها .

---

(١) الفصل : ١٤/١ — ١٩ .

وقد أعترض القاضي منذر بن سعيد(*) على رأى أرسطوطاليسى فى كتاب « الآثار العلوية » ، وقال : لو كانت السموات محيطة بالأرض لكان بعض السموات تحت الأرض . وينصر ابن حزم نظرية المعلم الأول ويدفع عنها شبهة ابن سعيد ، فيعد اعتراضه هذا ليس بشيء ، لأن التحت والفوق من باب الإضافة ، أى أنهما نسبيان ، لا يقال فى شيء تحت إلا وهو فوق لشيء آخر ، حاشا مركز الأرض ، فإنه تحت مطلق لا تحت له البتة ، وكذلك الحال للفوقية ، فالأرض على هذا البرهان هى مكان التحت للسموات ضرورة ، فمن حيث كانت السماء فهى فوق الأرض ، والأرض تحت السماء ، وحيث ما كان ابن آدم فرأسه إلى السماء ورجلاه إلى الأرض .

وقوله تعالى « وكل فى فلك يسبحون » (يس/ ٤٠) إنما هو نص جلى على الاستدارة ، لأنه أخبر تعالى أن الشمس والقمر والنجوم سابحة فى الفلك ، ولم يخبر أن لها سكونا ، فلو لم تستدر لكانت على آباد الدهور ، بل فى الأيام اليسيرة تغيب عنا حتى لا نراها أبدا لو مشت على طريق واحد ، وخط واحد مستقيم ، أو معوج غير مستدير ، لكنا أمامها أبدا ، وهذا باطل ، فصح ما نراه من كرورها من غرب إلى شرق ، ومن شرق إلى غرب ، إنها دائرة ضرورة[1] . وهكذا أثبت ابن حزم كروية الأرض ودورانها بالأدلة النقلية والأدلة التى تستند إلى منهج الملاحظة .

تعذر تقدير عمر الأرض :

يبين ابن حزم كذب من ادعى لمدة الدنيا عددا معلوما ، فقد اختلف الناس فى التقدير ، فإن اليهود يقولون : للدنيا أربعة آلاف سنة ونيف ، والنصارى يقولون : للدنيا خمسة آلاف سنة ، وأما نحن فلا نقطع على عدد معروف عندنا ، وأما من ادعى فى ذلك سبعة آلاف سنة أو أكثر أو أقل فقد كذب ، بل نقطع على أن للدنيا عمرا(*) لا يعلمه إلا الله ، لقوله تعالى « ما أشهدتهم

(*) منذر بن سعيد ، أبو الحكم البلوطى قاضى قضاة الأندلس فى عصره ولد سنة ٢٧٣ كان فقيها خطيبا شاعرا فصيحا ، ولى قضاء قرطبة سنة ٣٣٩ ، وتوفى سنة ٣٥٥ .

(١) الفصل ٢ / ٩٧ — ١٠٥ .

(*) فى الأصل المطبوع : أمرا ، وهو صواب ، ولكن ربما كان الأصوب ما أثبتناه .

خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » (الكهف/٥١) هذا فيما مضى من عمر الأرض ، وكذلك لا يعلم أحد ما بقى من عمرها ، والله أعلم بمقدار ما بقى من عمر الدنيا[١] .

صلة الله بالإنسان

مشكلة الجبر والاختيار :

عالج ابن حزم مشكلة الجبر والاختيار ، أو مشكلة الحرية الإنسانية معالجة مستفيضة، ودارت معالجته لهذه المشكلة حول ثلاثة محاور : الاستطاعة ، القضاء والقدر ، خلق أفعال العباد .

١ ــ الاستطاعة :

يشير ابن حزم إلى اختلاف الفرق فى مسألة الاستطاعة ، ويستعرض أهم الاتجاهات فيها ، ويناقش دعاوى أصحابها ، وبخاصة الجبرية والقدرية .

(١) فيبطل مزاعم المجبرة الذين ذهبوا إلى أن الإنسان مجبر على أفعاله ، وأنه لا استطاعة له أصلا ، وهو قول جهم بن صفوان ، وطائفة من الأزارقة (احدى فرق الخوارج) ، وقد احتج المجبرة على دعواهم بأن قالوا : لما كان الله تعالى فعالا[٢] ، وكان لا يشبهه شيء من خلقه[٣] ، وجب أن لا يكون أحد فعال غيره . وقالوا أيضا : معنى اضافة الفعل إلى الإنسان ، إنما هو كما نقول : مات زيد ، وإنما أماته الله تعالى فى الحقيقة .

ويبين ابن حزم خطأ هذه المقالة من ثلاث زوايا : النص ، والحس ، واللغة .

(١) فأما النص فإن الله قال فى غير موضع من القرآن « جزاء بما كانوا يعملون » (الأحقاف/١٤ ، الواقعة/٢٤) ، وقال تعالى « لم تقولون ما لا

---

(١) الفصل : ١٠٥/٢ ــ ١٠٦ .

(٢) لقوله تعالى : « إن ربك فعال لما يريد » (البروج/١٦) .

(٣) لقوله تعالى : « ليس كمثله شيء » (الشورى/١١) .

تفعلون » (الصف/٢) ، وقال « وعملوا الصالحات » (فى كثير من الآيات) ، فنص تعالى على أننا نعمل ونفعل ونصنع .

ويبطل قولهم أيضا قوله تعالى « لمن شاء منكم أن يستقيم . وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » (التكوير/٢٨ — ٢٩) . فنص تعالى على أن لنا مشيئة ، إلا أنها لا تكون منا إلا أن يشاء الله كونها . وفى قوله تعالى « كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » (المائدة/٧٩) أثبت الله لهم الفعل ، وفى قوله « وفاكهة مما يتخيرون » (الواقعة/٢٠) اثبات أن للإنسان اختيارا ، لأن أهل الدنيا وأهل الجنة سواء فى هذه الناحية . وعبارة « لا حول ولا قوة إلا بالله » توجب لنا حولا وقوة ، وتبطل قول المجبرة .

(٢) وأما الحس فيشهد بذلك أيضا ، فإنه بالحواس ، وبضرورة العقل كذلك نعلم علما يقينا ، لا يخالج فيه الشك ، أن بين الصحيح وبين من لا صحة بجوارحه فرقا لائحا ، لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختارا لها دون مانع ، والذى لا صحة لجوارحه لو رام ذلك جهده لم يفعله أصلا . فيجب التفرقة بين الحركة الاختيارية وبين الحركة الاضطرارية .

(٣) وأما اللغة التى خوطبنا بها فتبين لنا أن المجبر هو الذى يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده ، ويسمى فى اللغة مجبرا ، فأما من وقع فعله باختياره وقصده ، فلا يسمى فى اللغة مجبرا . ويبين ابن حزم من طريق اللغة أن الإجبار والاكراه والاضطرار والغلبة ألفاظ مترادفة ، وكلها واقع على معنى واحد لا يختلف ، وهو وقوع الفعل ممن لا يؤثره ولا يختاره ، ولا يتوهم منه خلافه البتة . وأما من آثر ما يظهر منه من الحركات والاعتقاد ويختاره ، ويميل إليه هواه ، فلا يقع عليه اسم اجبار ولا اضطرار ، لكنه مختار ، والفعل منه مراد متعمد مقصود[1] .

(ب) ويناقش ابن حزم دعاوى القدرية أو المعتزلة ومن اتبعهم ممن قالوا إن الاستطاعة التى يكون بها الفعل هى قبل الفعل موجودة فى الإنسان ،

(١) الفصل : ٣/٢٢ — ٢٥ .

وعمدة حجتهم تقوم على القسمة الثنائية ، فقد قالوا : لا يخلو الكافر من أحد أمرين : إما أن يكون مأمورا بالإيمان أو لا يكون مأمورا به ، والقسم الأخير باطل لأنه مخالف للقرآن ، بقى أن الكافر مأمور بالإيمان وهذا القول أيضا لا يخلو من أحد وجهين : إما أن يكون أمر وهو يستطيع ما أمر به ، وهذا قولهم الذى يرتضونه ، وإما أن يكون أمر وهو لا يستطيع ما أمر به ، وهذا باطل لأنه يعنى أن ينسب إلى الله تعالى تكليف ما لا يستطاع ، وهذا جور .

وهكذا يخلصون إلى أن المرء لا يفعل فعلا إلا باستطاعة موهبة من الله . وهنا يبرز السؤال التالى : هل هذه الاستطاعة أعطيها المرء والفعل موجود أم أعطيها والفعل غير موجود ؟ فإن كانت الأولى ، فلا حاجة به إلى الاستطاعة ، إذ قد وجد منه الفعل الذى يحتاج إلى الاستطاعة ليكون ذلك الفعل بها . وإن كانت الثانية ، فهذا قولهم : إن الاستطاعة قبل الفعل .

وبرهنوا على صحة مذهبهم بقوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » (آل عمران/٩٧) . قالوا : فلو لم تتقدم الاستطاعة الفعل لكان الحج لا يلزم أحدا قبل أن يحج . وقال تعالى « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين » (البقرة/١٨٤) وقال « فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا » (المجادلة/٤) فلو كانت الاستطاعة للصوم لا تتقدم الصوم ما لزمت أحدا الكفارة به ، وغير تلك آيات كثيرة تدل على أن الاستطاعة سابقة على الأفعال[1] .

(حـ) وقبل أن يفصح الإمام الظاهرى عن مذهبه فى الاستطاعة يضع قاعدة منهجيه للبحث ، إذ يدعو إلى القيام بتحليل لغوى للفظ المراد بحثه ، إذ أن الكلام على حكم لفظة ، قبل تحقيق معناها ، ومعرفة المراد بها ، وعن أى شيء يعبر بذكرها ، طمس للوقوف على حقيقتها . فينبغى أولا أن نقف على معنى الاستطاعة .

وفى البداية يستبعد ابن حزم قول النظام ومن حذا حذوه : إن الاستطاعة

---

(١) الفصل ٣/٣٥ ــ ٣٦ .

هي المستطيع ، لأنه قول فى غاية الفساد ، ويتهم قائله بجهل اللغة العربية ، وبحقائق الأسماء والمسميات .

فإن الاستطاعة إنما هى مصدر استطاع يستطيع استطاعة . والمصدر هو فعل الفاعل وصفته . والصفة غير الموصوف ، لأن الصفات تتعاقب على الموصوف .

ويبين ابن حزم أن الاستطاعة هى القوة على الفعل ، وهى غير الإرادة ، وإنما الإرادة هى المحركة للإستطاعة ، ولا يقال إن الإرادة هى استطاعة ، لأن كل عاجز عن الحركة فهو مريد لها ، وهو غير مستطيع .

ولما كانت الاستطاعة قوة ، فهى من عند الله ، لأنه تعالى مؤتى القوى إذ لا يمكن ذلك لأحد دونه ، فصح أن الاستطاعة صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع ، وهذان الوجهان قبل الفعل ، يضاف إليهما قوة أخرى من عند الله ، وهذا الوجه مع الفعل ، وباجتماعها يكون الفعل[1]

فالإنسان الحامل هذه الصفة (صفة الاستطاعة) مستطيع بظاهر حاله من هذا الوجه ، وغير مستطيع ما لم يفعل الله عز وجل فيه ، ما به يكون تمام استطاعته ووجود الفعل ، فهو مستطيع من وجه ، غير مستطيع من وجه آخر ، كالبنّاء المجيد ، فهو مستطيع بظاهر حاله ومعرفته بالبناء ، غير مستطيع للآلات التى لا يوجد البناء إلا بها ، وهكذا فى جميع الأعمال[2] .

أى أن ابن حزم لا يسلب الإنسان الاستطاعة تماما ، ويجرده منها على نحو ما يفعله الجبريون الغلاة ، ولا يبالغ ابن حزم فى تأكيد الاستطاعة المطلقة ، حتى يجعلها صفة ذاتية للإنسان ، أى تنبع من ذاته ، فلا سلطان لأحد عليه ، ولا حتى للفعل الإلهى على نحو ما يقول القدريون المتطرفون ، وإنما الإنسان — لدى الإمام الظاهرى — مستطيع ، واستطاعته موقوفة على العون الإلهى[3] .

---

(١) الفصل : ٣/٢٨ — ٣٠ .
(٢) السابق : ٣/٣٣ .
(٣) العون الإلهى : تعبير حزمى استخلصته من كلام ابن حزم « فى البدن » (راجع الفصل ٣/٥٢)

ويضرب ابن حزم مثالا يبين فيه كيف يمكن أن يكون المرء مختارا من وجه ، مكرها من وجه آخر ، وأن يكون مستطيعا من ناحية ، عاجزا من ناحية أخرى ، وأن يكون قادرا من جهة ، ممنوعا من جهة أخرى ، فيذهب الإمام الظاهرى إلى المرء قد يكون مضطرا مختارا مستطيعا مكرها فى حالة واحدة ، كما فى حالة إنسان فى رجله أكلة ، ولا دواء له إلا بقطعها ، فيأمر أعوانه — مختارا لأمره إياهم — بقطعها ، وبحسمها بالنار بعد القطع ، ويأمرهم بامساكه وضبطه ، وأن لا يلتفتوا إلى صياحه ، ولا إلى أمره لهم بتركه إذا أحس الألم . فهذا الرجل مختار لقطع رجله ، وهو بلا شك كاره لقطعها ، مضطرا إلى ذلك ، إذ لم يجد سبيلا إلى ترك قطعها ، وهو مجبر مكره بالضبط من أعوانه حتى يتم القطع والحسم ، إذ لو لم يضبطوه ويقهروه ويكرهوه ويجبروه لم يمكن القطع[1] .

٢ — القضاء والقدر :

يرتبط موضوع القضاء والقدر ارتباطاً وثيقاً بمسألة الاستطاعة ، أو بقول أصح إن موضوع القدر يتضمن مسألة الاستطاعة ، فهى داخلة فيه ، ولايمكن الفصل بينهما إلا لغرض الدراسة التحليلية فقط ، ويظهر هذا التداخل بينهما فى ترتيب فصول كتاب الفصل ، حيث يخصص ابن حزم فصلا فى « الكلام فى القدر » ثم « باب الاستطاعة » ، وهذا الباب ينقسم إلى فصول من بينها فصل فى « الكلام فى القضاء والقدر »[2] .

يشير ابن حزم إلى كثرة استعمال المسلمين للفظتى القضاء والقدر ، بما جعل بعض الناس يظنون أن فيهما معنى الاكراه والاجبار ، وليس الأمر كما ظنوا .

وإنما معنى القضاء فى لغة العرب : الحكم فقط ، ولذلك يقولون : القاضى : بمعنى الحاكم ، وأما فى الشرع ، فيذكر ابن حزم للفظة « قضى » أربعة معان :

---

(١) الفصل : ٣/٥٣ — ٥٤ .

(٢) السابق : ٣/٢٢ ومابعدها

(١) قضى الله بكذا ، أى حكم به .

(٢) ويكون أيضا بمعنى أمر لقوله تعالى « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » (الاسراء / ٢٣) .

(٣) ويكون كذلك بمعنى أخبر لقوله تعالى « وقضينا إليه ذلك الأمر إن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين » (الحجر / ٦٦) بمعنى أخبرناه ، ولقوله « وقضينا إلى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض مرتين » (الاسراء / ٤٠)أى أخبرناهم بذلك .

(٤) ويكون أيضا بمعنى أراد ، وهو قريب من المعنى الأول : حكم ، لقوله تعالى « فإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون » (غافر / ٦٨) .

وأما معنى القدر فى اللغة العربية : الترتيب ، والحد الذى ينتهى إليه الشىء . نقول : قدرت البناء تقديرا ، إذا رتبته وحددته . قال تعالى « وقدر فيها أقواتها » (فصلت / ١٠) بمعنى رتب أقواتها وحددها ، وقال « إنا كل شىء خلقناه بقدر » (القمر / ٤٩) يريد تعالى : برتبة وحد .

ويخلص فى النهاية ابن حزم إلى أن معنى قضى وقدر : حكم ورتب ، ومعنى القضاء والقدر : حكم الله تعالى فى شىء بحمده أو ذمه ، وبكونه وترتيبه على صفة كذا ، وإلى وقت كذا فقط[1] . أى يخلو معنى اللفظين : القضاء والقدر من الاجبار أو الاكراه .

ويخصص ابن حزم فى كتاب الأصول والفروع بابا فى « الرد على القدرية » يختتم به كتابه ، ويورد فيه من الأدلة النقلية مايثبت القدر ، وضرورة الإيمان به[2] .

٣ ــ خلق أفعال العباد :

يثير الباحث فى مشكلة الجبر والاختيار سؤالا عن أفعال العباد : هل هى

---

(١) الفصل : ٥١/٣ ــ ٥٢

(٢) الأصول والفروع : ٤٠٢/٢ ــ ٤٠٣

مخلوقة لله تعالى أم لم يخلقها الله بل أحدثها فاعلوها ؟ ويذكر ابن حزم اختلاف الفرق فى الإجابة عن هذا السؤال :

فقد ذهب أهل السنة كلهم ، وكل من قال بالاستطاعة مع الفعل من النجارية والأشعرية والجهمية وطوائف من الخوارج والمرجئة والشيعة ، إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة ، خلقها الله تعالى فى الفاعلين لها ، ووافقهم على هذا بعض رجال المعتزلة من أمثال ضرار بن عمرو .

أما سائر المعتزلة، ومن وافقهم على ذلك من المرجئة والخوارج والشيعة فذهبوا إلى أن أفعال العباد محدثة ، فعلها فاعلوها ، ولم يخلقها الله ، ويعد ابن حزم هذا القول تخليط ، ويلزم عنه أقوال فاحشة[1] .

ويبرهن ابن حزم على صحة القول : إن الله تعالى خلق أعمال العبد كلها ، بأدلة نقلية وعقلية :

فمن نصوص القرآن التى يستدل بها ابن حزم ، قوله تعالى « واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حياة ولا نشورا » (الفرقان /٣) . وينبه ابن حزم على أن هذه الآية تتضمن من يعبدون المسيح ، ومن يعبدون الجن ، فصح أن كل من عبدوه ، ومنهم المسيح والجن ، لا يخلقون شيئا ، ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ، فثبت يقينا أنهم مصرَّفون مدبَّرون ، وأن أفعالهم مخلوقة لغيرهم .

وقوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق » (النحل / ١٧) إنما هو نص جلى على ابطال أن يخلق أحد دون الله شيئا .

وقوله تعالى « هذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه » (لقمان /١١) يدل على أن الله خلق كل مافى العالم ، وأن كل من دونه لا يخلق شيئا .

وقوله تعالى « أتعبدون ماتنحتون والله خلقكم وماتعملون » (الصافات /

---

(١) الفصل : ٢/٤٠ ومابعدها

٩٦) هو نص جلى على أنه تعالى خلق أعمالنا ، وقد فسر بعضهم (يقصد المعتزلة) قوله تعالى « والله خلقكم وماتعملون » بأنه خلقنا وخلق العيدان والمعادن التى تعمل منها الأوثان . يقول ابن حزم : وهذا كلام سخيف دل على جهل قائله وعناده وانقطاعه ، لأنه لا يقول أحد فى اللغة التى بها خوطبنا فى القرآن ، وبها نتفاهم فيما بيننا أن الإنسان يعمل العود أو الحجر . هذا مالا يجوز فى اللغة العربية أصلا ، ولا فى المعقول ، وإنما يستعمل ذلك موصولا ، فنقول : عملت هذا العود صنما ، وهذا الحجر وثنا .[1]

وإما اثبات صحة خلق الله لأفعال العباد من طريق النظر العقلى فهو أمر بين أيضا ، إذ أن مايقال على جملة النوع ، فهو يقال على أشخاص ذلك النوع ولابد ، فإن كان النوع مخلوقا ، فأشخاصه مخلوقة أيضا ، والعكس صحيحا ، فلو كان فى العالم شىء غير مخلوق لله عز وجل ، لكان من قال : العالم مخلوق والأشياء مخلوقة ، ومادون الله تعالى مخلوق ، لكان من قال هذا كاذب .

ويوجه ابن حزم لنفاة خلق أفعال العباد السؤال التالى : هل الله تعالى إله العالم ورب كل شىء أم لا ؟ فإن قالوا : نعم ، سئلوا : أعموما أو خصوصا ؟ فإن قالوا : بل عموما صدقوا ، ولزمهم ترك قولهم ، إذ من المحال أن يكون تعالى إلها لما لم يخلق .

وإن قالوا : خصوصا ، قيل لهم : ففى العالم إذن ماليس الله إلها له ، وما لارب له ، وإن كان هذا ، فإن من قال : إن الله رب العالمين كاذب ، وهذا خروج عن الإسلام .

ويستعرض ابن حزم حجج المعتزلة النقلية والعقلية فى نفى خلق الله لأفعال العباد ، ويرد عليها فى تفصيل طويل ، ويفند دعاويهم ، ويدحض مزاعمهم[2] ويخلص إلى أن جميع أفعال العباد ، بما فيها الكفر والمعاصى ، هى من حيث أنها أعراض وحركات ، خلق لله تعالى[3] .

---

(١) ويورد ابن حزم المزيد من الآيات فى هذا الصدد . راجع الفصل : ٥٥/٣ — ٦٠

(٢) الفصل : ٦١/٣ — ٩٧

(٣) السابق : ١٠٤/٣

مشكلة التعديل والتجوير :

العدل هو الأصل الثانى من أصول المعتزلة الخمسة ، بل هو الأصل الذى يتضمن مابعده من أصول ثلاثة : المنزلة بين المنزلتين ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومن ثم يحب المعتزلة أن يلقبوا بالفرقة العدلية[1] .

ويعد ابن حزم هذا الباب : العدل ، أصل ضلالة المعتزلة ، ذلك أن جمهورهم قالوا : وجدنا من فعل الجور فى الشاهد كان جائرا ، ومن فعل الظلم كان ظالما ، ومن أعان فاعلا على فعله ، ثم عاقبه عليه كان جائرا عابثا . قالوا : والعدل من صفات الله تعالى ، والظلم والجور منفيان عنه ، لقوله تعالى « وماربك بظلام للعبيد »[2] (فصلت / ٤٦) وقوله « وماظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون »[3] (البقرة / ٥٧) ونحو ذلك .

ويوافق ابن حزم المعتزلة فى أن الله عدل لايجور ولا يظلم ، ولكنه يخالفهم فى معنى الظلم والجور ، وفيما يقعون فيه من خطأ منهجى ، إذ يقيسون الغائب على الشاهد ، فيبين أن عقولهم حكمت على الله تعالى بأنه لا يحسن منه إلا ماحسنت عقولهم ، وأنه يقبح منه تعالى ماقبحت عقولهم . وهذا هو تشبيه لله بخلقه ، وهو خطأ وضلال ، فضلا عن أنه يتعارض مع دعوتهم إلى التنزيه .

وإنما الحق — فيما يؤكد الإمام الظاهرى — هو أن كل مافعله الله — أى شىء كان — فهو منه تعالى حق وعدل وحكمة ، وإن كان بعض ذلك منا جورا وسفها[4] .

ويطرح ابن حزم على المعتزلة السؤال الآتى : هل خلق الله تعالى ابليس والشياطين وسائر قوى الشر والخمر والخنازير والحجارة المعبودة ونحو ذلك خير وعدل وحسن ؟ فإن قالوا : نعم ، صدقوا وتركوا أصلهم الفاسد ،

(١) د . صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٤٩

(٢) ورد نفس المعنى فى أربعة مواضع أخرى من القرآن الكريم .

(٣) ورد المعنى نفسه فى مواضع أخرى كثيرة . راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن .

(٤) الفصل : ٩٧/٣ — ٩٨

ولزمهم الرجوع إلى الحق فى أن خلقه تعالى للشر والخير ولجميع أفعال عباده ، وتعذيب من يشاء منهم ، كل ذلك حق وعدل وحسن ، وإن أحكامنا غير جارية عليه سبحانه ، لكن أحكامه جارية علينا[1]. وغنى عن البيان أن المعتزلة لا يمكنهم الاجابة بلا عن السؤال الذى طرحه ابن حزم ، لأن ذلك يخالف أصلهم ، وهو أن الله لا يخلق الشر والظلم والقبح .

ويتهم ابن حزم المعتزلة ومن وافقهم بالوقوع فى خطأ قياس الغائب على الشاهد[*] حين قالوا على الله ماوجدوه فى أنفسهم ، وأوجبوا عليه تعالى حكما لازما له من قبل بعض خلقه ، إذ قالوا : لا يجوز أن يفعل الله إلا ماهو حسن فى العقل منا ، ولا أن يخلق ويفعل ماهو قبيح فى العقل فيما بيننا .

ويؤكد الامام الظاهرى أن أحكام التحسين والتقبيح محدثة مخلوقة ، وليست أزلية ، ومن هذه الزاوية كان من المحال سريان هذه الأحكام على الله تعالى ، فلقد كان الله وحده ، لا شىء موجود معه ، ففى أى شىء كانت صورة الحسن حسنة ، وصورة القبيح قبيحة ، وليس هنالك عقل أصلا يكون فيه الحسن حسنا والقبيح قبيحا ، ولا كانت هنالك نفس عاقلة أو غير عاقلة ، فيقبح عندها القبيح ، ويحسن الحسن ؟ فبأى شىء قام تحسين الحسن ، وتقبيح القبيح ، وهما عرضان لابد لهما من حامل ، ولا حامل أصلا ، ولا محمول ، ولا شىء حسن ، ولا شىء قبيح ، حتى أحدث الله تعالى النفوس ، وركب فيها العقول المخلوقة ، وقبح فيها — على قول المعتزلة — ماقبح ، وحسن فيها — على قولهم — ماحسن ؟ فإذ لا سبيل إلى أن يكون مع البارى تعالى فى الأزل شىء موجود أصلا : قبيح ، ولا حسن ، ولا عقل يقبح فيه شىء ، أو يحسن ، فقد وجب أن لا يلزمه تعالى شىء لحسنه ، أو يمتنع منه شىء لقبحه .

وهكذا يثبت ابن حزم أن أحكام الحسن والقبح مخلوقة حادثة ، إذ لا قبح ولا حسن البتة فيما لم يزل ، فبالضرورة أن ماهو الآن عندنا قبيح ، فإنه لم

(١) السابق : ٣/١٠٠ ، ٣/١٠٤

(*) لعل هذا هو أهم خطأ منهجى وقع فيه المتكلمون فيما يرى الفيلسوف الأندلسى ابن رشد فى كتابه مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، وهو فى الغالب قد تأثر بابن حزم الأندلسى فى هذه المسألة ، وإن خالفه فى مسائل كثيرة غيرها .

يقبح بلا أول ، بل كان لقبحه أول لم يكن موجودا قبله ، وكذلك القول فى الحسن ، ولا فرق بينهما .

ولكن ماذا لو قال أصحاب مذهب التحسين والتقبيح العقليين : لم يزل القبيح قبيحا فى علم الله ، ولم يزل الحسن حسنا فى علمه تعالى ؟ يجيب ابن حزم على خصومه العقليين من المعتزلة والزيدية ومن وافقهم . بأن يعلن أن مسألة التحسين والتقبيح نسبية متغيرة تخضع للظروف ، وليست مطلقة ثابتة ، وهو هنا منطقى مع نفسه فقد سبق أن أعلن أن أحكام التحسين والتقبيح مخلوقة محدثة ، ومن ثم فهى كسائر المخلوقات متغيرة ، أما لو كانت أزلية مطلقة — كما هو الشأن عند أصحاب المذاهب العقلية — لما كانت تخضع للظروف المتغيرة ، فمفهوم الفضيلة والخير أو مفهوم الرذيلة والشر ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال فيما بين سقراط وأفلاطون من فلاسفة اليونان القدماء[1] ، ومسكويه (ت . سنة ٤٢٠ هـ) من متفلسفة الإسلام[2] ، ومن الفلاسفة الغربيين المعاصرين رينيه لوسن الذى قال : إن القيمة المطلقة تبقى ، وستبقى نهائيا[3] .

أما الأمام الظاهرى فكان ذا نزعة تجريبية ، خالف خصومه العقليين من المعتزلة الذين أثبتوا أن أحكام التحسين والتقبيح أزلية فى علم الله ، فقال لهم : « مادليلكم على هذا ؟ بل لعله تعالى لم يزل عليما بأن أمر كذا يكون حسنا برهة من الدهر ، ثم يقبحه فيصير قبيحا إذا قبحه ، لا قبل ذلك ، كما فعل تعالى بجميع الملل المنسوخة »[4] .

---

(١) لم يكن أرسطو طاليس فيلسوفا عقليا خالصا كما هو شأن أستاذيه ، فقد أفسح فى مذهبه العقلى مكانا للنزعة التجريبية ، انعكست فى نظريته فى الوسط الذهبى ، فعلى الرغم من أنه حدد مفهوم الفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين ، إلا أنها ليست وسطا حسابيا ثابتا ، وإنما جعل مكانها مرنا فقد تقترب من أحد الطرفين ، وتبتعد عن الآخر ، وفقا للظروف المتغيرة

(٢) راجع رسالتنا للدكتوراه : متفلسفة بغداد فى القرن الرابع الهجرى

(٣) د . عبد الرحمن بدوى . الأخلاق النظرية ، ص ٩٥

(٤) الفصل : ٣/١٠٠ — ١٠١

ولكن ابن حزم يستخلص من مذهبه فى التحسين والتقبيح نتائج غريبة من أهمها ما يأتى :

١ ـــ مما تقدم يبين ابن حزم أن الله حاكم على كل مادونه ، وأنه تعالى غير محكوم عليه ، وأنه لا قبيح إلا ماقبح الله ، ولا حسن إلا ماحسن الله ، وأنه لا يلزم لأحد على الله تعالى حق ، ولا حجة ، ولذلك فهو تعالى يعذب من يشاء أن يعذبه ، ويرحم من يشاء أن يرحمه ، ولو عذب المطيعين والملائكة والأنبياء فى النار مخلدين لكان ذلك له ، ولكان عدلا وحقا منه ، ولو نعم ابليس والكفار فى الجنة مخلدين كان ذلك له ، وكان حقا وعدلا منه[1] .

٢ ـــ ويعلن ابن حزم أن المحاباة من الله حق وعدل منه تعالى ، لأنه لا يسأل عما يفعل[2] ، ويضطر ابن حزم إلى انكار الحكمة الإلهية فى التشريعات السماوية ، ويعجب من مباهاة المعتزلة فى انكارهم المحاباة من الله ، ودعواهم أنها ظلم . فيقول الإمام الظاهرى : « ولا ندرى فى أى شريعة أم فى أى عقل وجدوا أن المحاباة ظلم ، وأن الله تعالى قد أباحها إلا حيث شاء . وذلك أن للرجل أن ينكح امرأتين وثلاثا وأربعا من الزوجات ، وذلك له مباح حسن ، ولا يحل للمرأة أن تنكح غير واحد ، فقد نص الله تعالى على اباحة ماليس عدلا عند المعتزلة ، وهو المحاباة ، وكل ذلك عدل منه »[3] . وهكذا أرجع ابن حزم اباحة تعدد الزوجات فى الإسلام إلى مجرد محاباة الله تعالى للرجال على حساب النساء ، وحال منهجه الظاهرى دون البحث عما وراء اباحة التعدد من حكمة جليلة[4] .

٣ ـــ ذهب المعتزلة والزيدية إلى أن شكر الله على نعمه إنما هو أمر يستلزمه العقل والنقل ، فيقول أحد الأئمة الزيدية وهو أحمد بن سليمان : « إن العقل

(١) السابق : ٣/١٠٠ ـــ ١٠١
(٢) السابق : ٣/١٢٦
(٣) السابق : ٣/١٠٦ ـــ ١٠٧
(٤) أماط اللثام عن بعضها من العلماء المعاصرين : محمود شلتوت فى كتابه العقيدة والشريعة ، وأبو الأعلى المودودى فى كتابه : الحجاب .

الضرورى يحكم بوجوب شكر المنعم »[1] . ويخالف الإمام الظاهرى المعتزلة ومن وافقهم ، فيذهب إلى أنه لا يجب شكر منعم إلا بعد أن يوجب الله تعالى شكره ، فحينئذ يجب ، وإلا فلا ، إذ لا فرق بين تولدنا من منى أبوينا ، وبين تولدنا من التراب الأرضى ، ولا خلاف فى أنه لا يلزمنا بر التراب ، ولا له علينا حق . وليس ذلك إلا لأن الله تعالى لم يجعل له علينا حقا ، وقد يرضع الصغير شاة ، فلا يجب لها عليه حق ، لأن الله تعالى لم يجعله لها ، وجعله للأبوين ، وإن كانا كافرين مجنونين ، ولم يتوليا تربيتنا ، بل اشتغلا عنا بلذاتهما ، ليس ههنا إلا أمر الله تعالى فقط[2] . هكذا جعل الإمام الظاهرى فضل التراب أو الشاة على الإنسان كفضل والديه سواء بسواء ، وتجاهل أن الوالدين استحقا مكانتهما السامية لدورهما التربوى « وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا » (الأسراء / ٢٤) ، وأن توصية الله ورسوله للإنسان بوالدته بخاصة لم تكن بلا سبب ، فقد « حملته أمه وهنا على وهن » (لقمان / ١٤) ، وأن حقوق الوالدين فى شكر الأولاد ، إنما يقابله واجبات حيالهم[3] .

٤ — ذهب المعتزلة إلى أن تكليف مالا يطاق ، ثم التعذيب عليه قبيح فى العقول جملة ، ولا يحسن بوجه من الوجوه فيما بيننا ، فلا يحسن من البارى تعالى أصلا . ويستنكر ابن حزم هذا القول ، وعنده أنه لا ظلم فى شىء من فعل البارى تعالى ، ولو أنه تعالى عذب من لم يقدره على ماأمر به من طاعته ، لما كان ذلك ظلما ، إذ لم يسمه تعالى ظلما : أليس قول القائل فيما بيننا اعبدونى ، اسجدوا لى قبحا لا يحسن بوجه من الوجوه ؟ أوليس هذا القول من الله تعالى حسنا وحقا ؟ وكذلك الممتن باحسانه ، الجبار ، المتكبر ، ذو الكبرياء ، قبيح فيما بيننا على كل حال ، وهو من الله تعالى حسن وحق ، فإن قال المعتزلة : حسن ذلك منه ، لأن الكل خلقه . قيل لهم : وكذلك حسن منه تكليف من لا يستطيع ثم تعذيبه ، لأن الكل خلقه[4] . ولئن كان ابن حزم

(١) راجع كتابنا : الامام الزيدى أحمد بن سليمان ، ص ٨٧ ومابعدها ، وكذلك : القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨١ ومابعدها .
(٢) الفصل : ٣/١٠٨ .
(٣) راجع كتابنا : الأصول الفلسفية للتربية عند مفكرى الإسلام ص ٦٠ ومابعدها .
(٤) الفصل : ٣/١١٢ — ١١٣

قد وافق فى هذه المسئلة الأشاعرة[1]، فإنه خالف قوله تعالى « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » (البقرة / ٢٨٦) وتكرر هذا المعنى فى غير موضع فى القرآن الكريم[2].

ويؤول الآية السابقة متكلمو الأشاعرة كأبى بكر الباقلانى — كما رأينا — حين قال « المراد بذلك — والله أعلم — أنه (تعالى) لم يكلف أحدا من نفقات الزوجات إلا ماوجد ، وتمكن منه ، دون ما لا تناله يده »[3]، مع أن الآية الكريمة تصرح بأنها تتضمن حكما عاما ، كما أن هذا الحكم العام يتكرر فى كثير من المواضع كما ذكرت .

٥ — ليس فى الامكان أبدع مما كان ، إنما هو مبدأ تمتد جذوره إلى بعض الفلسفات القديمة ، وبخاصة الرواقية[4]، وهو مبدأ يحد من القدرة الإلهية المطلقة ، وقد نصره المعتزلة ، ولكن ابن حزم يرفض هذا المبدأ الذى جعل معظم المعتزلة يذهبون إلى أنه ليس عند الله تعالى شىء أصلح مما أعطاه جميع الناس : كافرهم ومؤمنهم ، ولا عنده هدى أهدى مما قد هدى به الكافر والمؤمن على السواء ، وأنه ليس يقدر على شىء هو أصلح مما فعل بالكفار والمؤمنين ، وإن كان قليل من المعتزلة — من أمثال ضرار بن عمرو ، وحفص الفرد ، وبشر بن المعتمر — خالفوا هذا الأصل[5] .

ويسأل الإمام الظاهرى أصحاب نظرية الصلاح والأصلاح : أيما كان أصلح للعالم : أن يكون بريئا من السباع والأفاعى ، أو أن تكون فيه كما هى مسلطة على الناس وعلى الأطفال والحيوان ؟[6] وأى مصلحة للعصاة فى أن جعل الله بعض حركاتهم وسكونهم كبائر يستحقون عليها النار ، وجعل بعض

(١) راجع موقفهم لدى د . احمد صبحى : فى علم الكلام ، ص ٤٩٠ ومابعدها

(٢) راجع : البقرة /٢٣٣ ، الأنعام /١٥٢ ، الأعراف /٤٢ ، المؤمنون /٦٢

(٣) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٢٩

(٤) راجع رسالتنا للماجستير : الأصول الرواقية فى الفلسفة الإسلامية .

(٥) الفصل : ٣/١٦٤ — ١٦٥

(٦) حاول بعض أصحاب هذه النظرية الكشف عن مظاهر العناية الإلهية ودلائل الحكمة فى وجود الأفاعى والعقارب وسائر مايتوهم أنه من الكائنات القبيحة . راجع كتابنا عن أحمد بن سليمان ، ص ٦٩

حركاتهم وسكونهم صغائر مغفورة ؟ ألم يكن من الأصلح أن يجعلها كلها صغائر مغفورة ؟

إن هذه المشكلات كلها راجعه — فى نظر ابن حزم — إلى أصل واحد ، وهو الاصرار على تعليل أفعال الله عز وجل الذى لا علة لأفعاله أصلا ، والحكم عليه بمثل الحكم على خلقه فيم يحسن منه ويقبح ، تعالى الله عن ذلك ، لا معقب لحكمه ، لأنه « لا يسئل عما يفعل »[1] (الأنبياء / ٢٣) .

النبــوات

- معنى النبوة .
- الرد على منكرى النبوة .
- عصمة الأنبياء
- نبوة النساء
- نبوة أولاد الأنبياء
- ابطال الزعم بأن فى البهائم رسلا
- معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء
- معجزات الأنبياء وسحر السحرة
- الأخبار بالغيب من دلائل النبوة
- الملائكة أفضل من الأنبياء
- الصحابة أفضل الناس بعد الأنبياء
- الإمامـة

النبـوات

معنى النبوة :

الاقرار بالنبوة أصل من أصول الإيمان ، والشهادة بها مدخل ضرورى

(١) الفصل ٣/١٨١

للإسلام ، وركنه الأول بعد الشهادة بالألوهية ، والنبي إنسان اختص من دون سائر البشر بالوحي ، وتميز بالقدرة على الاتصال بالله تعالى ، فاستحق منزلة عالية ، وارتفع إلى مكانة سامية . وابن حزم ــ مثله كمثل سائر علماء أصول الدين ــ كتب فى النبوات ، وعالج مسائلها المختلفة ، ورفع من شأن النبوة ، حتى قال « هى أكبر(*) مراتب الآدميين(**) عند الله تعالى » .

ويتطرق ابن حزم فى بحثه فى النبوة إلى النظر فى معنى اللفظة ، فيذهب إلى أنها مأخوذة من الإنباء ، وهو الإعلام ، فمن أعلمه الله تعالى بما يكون قبل أن يكون ، أو أعلمه بامور يحدثها له ، أعلام حقيقة مقطوع على صحته ، يقصد بالاخبار إليه ، فقد استحق اسم النبوة .

ولكن قد يلتبس أمر النبوة ــ بهذا المعنى ــ بأساليب أخرى للاعلام بالأمور المستقبلة ، أو التنبؤ بالغيب(***) ، ومن أجل ذلك وجب أن يميز ابن حزم بين النبوة وبين هذه الأساليب ، فيقرر أن طريق النبوة ، ليس هو طريق الكهانة التى كانت ، فبطلت بمبعث رسول الله ﷺ ، ولا طريق النجوم ، وماجرى مجرى ذلك ، ليس من طريق النبوة فى شيء ، لأن الكهانة من قبل الشيطان ، وأحكام النجوم إنما هى تجارب ، فيمكن الوصول إليها لكل من طلب علمها ، وأما إعلام النبوة فبخلاف ذلك .

أى أن النبوة ــ فيما يبين ابن حزم ــ ليست علما مكتسبا ، يتوقف على التحصيل الدراسى ، وإنما تكون باخبار الملك ، وبوحى صادق ، ولا سبيل لغير النبى إلى الوصول إلى مثل ماأخبر به ، لأن النبى قد خصه الله بذلك ، بدون أن يكون له فى ذلك عمل اكتسبه بارادته وسعيه ، ولكن الله تعالى يعلم

(*) فى الأصل المطبوع : أكثر : ولعل الأصوب ماأثبتاه .

(**) لم يقل : المراتب على الاطلاق ، وإنما قال : مراتب الآدميين ، لأن مرتبة الملائكة ــ عند ابن حزم ــ أعلى من مرتبة الأنبياء ، كما سنرى .

(***) العلم التام بالغيب من خصائص الألوهية ، ولكن يطلع الله تعالى الأنبياء على شيء من الأمور المغيبة على سبيل المعجزات ، والدلالة على النبوة .

النبى علوما ، لا يمكن أن يتعلمها بذاته ، ولا أن يكتسبها ، فهذه حقيقة معنى النبوة[1] .

الرد على منكرى النبوات :

أراد أعداء الإسلام أن يطفئوا نور النبوة ، منذ مبعث الرسول ﷺ ، فأنكروا نبوته ، وكذبوه وهو الصادق الأمين ، وزعموا أنه ساحر أو مجنون أو ماشابه ذلك من افتراءات ، ولكن الله أبى إلا أن يتم نوره ، ولو كره الكافرون ، وساد الإسلام ، وأظهره الله — كما وعد — على الدين كله ، فزاد حقد الحاقدين ، وكره الموتورين ، ونفث الزنادقة سمومهم ، ولم يدعو أصلا من أصول الدين الجديد إلا وضعوه موضع النقد والتشكيك ، فطعنوا فى النبوة ، وأنكروها ، واستمدوا اسلحتهم الهجومية من بعض المذاهب الدينية الشرقية القديمة ، وبخاصة السمنية وغيرهم من براهمة الهند ممن انكروا النبوات ، وزعموا أن الأنبياء يبيحون أمورا يأباها العقل . ويشير الدكتور ابراهيم مدكور إلى رجلين من أشهر من انكر النبوة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وهما أحمد بن اسحق الراوندى ، ومحمد بن زكريا الرازى الطبيب[2] .

وأورد ابن حزم بعض شبهات منكرى النبوات ، وهى فى صورة أسئلة ترمى إلى التشكيك فى أمر النبوة والأنبياء ، مثال ذلك : لم بعث الله الأنبياء والرسل ؟ أو لم بعث هذا الرجل ولم يبعث هذا الرجل الآخر ؟ أو لم بعثه فى هذا الزمان دون الزمان الثانى ؟ أو لم بعثه فى هذا المكان دون المكان الثانى ؟ وقد قام الإمام الظاهرى بالرد على مثل هذه الأسئلة المغرضة ، فذهب إلى أنه إذا كان الخلق لا يقع منهم الفعل إلا لعلة ، فإن البارى جل وعز خلاف جميع خلقه من جميع الجهات ، فلما كان كذلك ، وجب أن يكون فعله لا لعلة بخلاف أفعال الخلق ، ولا يجب أن يقال فى شىء من أفعاله لم فعل هكذا ؟ فإذا

(١) الأصول والفروع : ٢/٢٧٥ — ٢٧٦

(٢) د . مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : ١/٨٠ ومابعدها : وراجع أيضاً الدراسة المستفيضة عن ابن الراوندى ونصوص من كتابه الزمردة فى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى : من تاريخ الإلحاد فى الإسلام .

حبا إنسان بشيء ، وحرمه سائر البشر . فليس لأحد أن يقول لم فعل هذا ؟ وليس لأحد أن يسأل مثل الاسئلة السابقة ، فإن الله تعالى « لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون »[1] (الأنبياء / ٢٣) .

وماكان ممتنعا بيننا ، أو ليس ببنيتنا ، ولا من عادتنا ، فهو غير ممتنع على الذى لا بنية له ، ولا عادة عنده ، الذى « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » (يس / ٨٢) .

فاذا صح هذا ، وعلمنا أنه تعالى لا نهاية لقوله ، ولا نهاية لما يقوى عليه ، فقد صح أن النبوة فى قوم قد خصهم الله ، فى بعض الأماكن بالفضيلة ، ببعثهم ، لا لعلة إلا أنه تعالى شاء ذلك ، فعلمهم العلم دون تعلم ، ومن هذا الباب (أى العلم دون تعلم) ، مايراه أحدنا فى الرؤيا ، فيخرج صحيحا .

وإذا كان البارى فاعلا لكل شيء ، وعلمنا أنه تعالى مرتب الرتب ، ومجريها على عادتها عندنا ، وأنه لا فاعل فى الحقيقة غيره ، فإننا إذا رأينا خلافات لهذه الرتب قد ظهرت ، وعادات قد خرقت ، وأشياء فى حد الممتنع قد وجبت ، فانقلبت العصا حية ، أو ماشابه ذلك ، علمنا أن خارق هذه العادات ، وفاعل هذه المعجزات ، هو الأول الذى أحدث كل شيء .

وإذا وجدنا هذه القوى والمعجزات ، قد أصحبها الله تعالى رجالا يدعوننا إليه ، ويذكرون أنه أرسلهم ، ويستشهدون به فيشهد لهم بهذه المعجزات التى تستعصى على سائر البشر ، علمنا علمة ضروريا أنهم مبعوثون من قبله ، وصادقون فيما أخبروا عنه ، فصح بهذا وجوب النبوة ، والاقرار بها عند ظهورها ، وظهور أعلامها[2] .

ويتهم ابن حزم منكرى النبوة بالجهل والخروج عن حد المعقول ، ذلك لأنهم لا يصدقون بشيء إلا بعد مشاهدته مشاهدة حسة ، ويلزم من ذهب

---

(١) الأصول والفروع : ١٨١/١

(٢) السابق : ١٨٢/١ — ١٨٣

هذا المذهب أن لا يصدق بأن أحدا كان قبله ، ولا أن فى الدنيا أحدا إلا من شاهده بحسه ، فإن جوز هذا خرج عن حدود المناظرة ، ولحق بالمجانين .

أما إن امتنع عن تجويز هذا ، وأقر بأن قد كان قبله وقائع وأمم معروفة ، وأن فى الدنيا بلادا لم يشاهدها ، سئل : من أين عرفت ذلك ؟ وكيف صح عندك ؟ فلا سبيل أن يأتى بغير نقل الكواف[1] .

ويستدل ابن حزم على نبوة محمد ﷺ بخاصة ، ويدفع شبهات المنكرين بدراسة مستفيضة للنصوص التى بين يدى أهل الكتاب من الكتب الإلهية (المحرفة) كالتوراة[2] ، والانجيل[3] .

عصمة الأنبياء :

هل يجوز على الأنبياء الذنوب على سبيل القصد والتعدى منهم ؟ يطرح ابن حزم هذا السؤال ، ويجيب عنه بالنفى القاطع ، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن يجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء مايحكمون » (الجاثية / ٢١) - ويبين الإمام الظاهرى أن المخالفين لمذهب الذين يوجبون أن الأنبياء قد اجترحوا السيئات ، لايخلو أمرهم من أحد وجهين لا ثالث لهما .

إما أن يقولوا : إن فى الناس من لم يعص قط ، ولا اجترح سيئة ، أو يقولون : إنه ليس فى الدنيا أحد إلا وقد اجترح سيئة .

فإن قالوا : ليس فى الناس أحد إلا وقد اجترح سيئة (بما فى ذلك الأنبياء من حيث أنهم ناس) ، قيل لهم : فمن[*] هؤلاء الذين نفى الله عنهم أن يكونوا الذين اجترحوا السيئات إذا كانوا غير موجودين فى الناس ؟ فلا بد لمن قال هذا القول من أن يجعل كلام الله هذا لا معنى له ، وهذا كفر من قائله . فإن قال :

(١) السابق : ١٨٤/١

(٢) السابق : ١٨٧/١ ــ ١٩٠

(٣) السابق ١٩١/١ ــ ١٩٥

(*) فى الأصل المطبوع : لمن

هم الملائكة الذين ينطبق عليهم هذا القول . قيل له : هذا يخالف قوله تعالى « سواء محياهم ومماتهم » ، ولا دليل على أن الملائكة تموت[*] ، إذ لم يأت بذلك دليل ولا اجماع ، بل الدليل يوجب أنهم لا يموتون ، لأن الجنة دار لا موت فيها ، وهم سكان الجنة ، وسكان ماحوالى العرش ، بحيث لا موت ولا فناء .

وإن قالوا : إن فى الناس من لم يجترح سيئة قط ، وأن من اجترح السيئات لا يساويهم ، فإن قال أحد ذلك ، مع قوله : إن الأنبياء يعصون عمدا ويجترحون السيئات ، لزمه أن يقول : إن فى الناس من لم يجترح سيئة قط ، ومنهم من هو أفضل من الأنبياء ، وهذا كفر من قائله .

فإذن قد صح بالنص أن فى الناس من لم يجترح سيئة قط ، وأن من اجترح السيئات لا يساويهم عند ربهم عز وجل ، فالأنبياء عليهم السلام أحق بهذه الدرجة .

ولا يستبعد ابن حزم أن يكون فى سائر الناس من لم يجترح سيئة قط تعمدا ، مثل من بلغ ، فيسلم ثم يموت ، أو يكون على الطريقة المثلى مدة حياته ، وذلك قليل جدا ، الا أنه ممكن ، ولكنه من الممكن البعيد فى غير الأنبياء[1] .

نبوة النساء :

يشير ابن حزم إلى اختلاف الآراء فى نبوة النساء ، فقد ذهب قوم من أهل العلم إلى المنع من أن يكون فى النساء نبوة ، واحتجوا بقول الله تعالى « وماأرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم » (الأنبياء / ٧) ، ويرفض الإمام الظاهرى هذا الموقف ، ويبطل حجة أصحابه ، فيبين أن الآية السابقة تتعلق بالرسالة ، أى أنها تدل على أن الرسل يقتصرون على الرجال وحدهم ، ولكن الكلام هنا فى النبوة ، لا فى الرسالة ، وليس كل نبى مرسلا .

(*) هذه المسألة فيها خلاف .

(١) الاصول والفروع : ٢/٢٧٨ — ٢٨٠

أما الموقف الآخر الذى يحظى بتأييد ابن حزم فهو القول بنبوة النساء ، وقد رأينا فى مستهل الحديث عن النبوات ، أن ابن حزم قد بين أن معنى النبوة هو إعلام الله للنبى أشياء حقيقية قبل أن تكون ، بواسطة الملائكة . ويبين ابن حزم أيضا أن هذا المعنى للنبوة ينطبق على بعض النساء ، وعلى وجه التحديد ثلاث نساء : مريم ، وأم اسحق ، وأم موسى ، فلقد أرسل الله تعالى ملائكته إلى هؤلاء النساء فأخبروهن بوحى حق منه عز وجل ، فبشروا أم اسحق باسحق لقوله تعالى « فبشرناها باسحق ، ومن وراء اسحق يعقوب » (هود /٧١) ، كما أخبرنا الله تعالى أنه أوحى إلى أم موسى بالقاء ابنها فى اليم « فألقيه فى اليم ولا تخاف ولا تحزنى » (القصص / ٧) ، وقد علمنا ببداية العقول ، أنها لو لم تتيقن صحة ذلك الوحى ، وأنه من قبل الله تعالى ، لكان رميها لولدها فى اليم جنونا وسفها ، فصح بهذا وجود النبوة فى النساء . وذكر عز وجل أم عيسى عليه السلام فى سورة كهيعص (سورة مريم) فى جملة الأنبياء ثم قال تعالى يعقب على ذكره لهم — وهى فى جملتهم — « أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم » (مريم / ٥٨) ، فصح أنها نبية ، وليس قول الله تعالى عن مريم أم عيسى « وأمه صديقة » (المائدة / ٧٥) بمانع أن تكون نبية ، إذ قد سمى الله تعالى بعض الأنبياء[*] عليهم السلام باسم الصديقين[1] .

ولا يوافق عالم السلف ابن تيميه على ماذهب إليه ابن حزم فى أمر نبوة هؤلاء النسوة الثلاث ، ويعد ماقاله الامام الظاهرى « من الأقوال المنكرة الشاذة »[2]

نبوة أولاد الأنبياء .

هل كل أولاد الأنبياء أنبياء ؟ يجيب ابن حزم عن هذا السؤال بالنفى ، ويذكر أن أحد الصحابة رضى الله عنهم ، ويعنى أبا بردة ، قد ذهب إلى أن إبراهيم ابن النبى ﷺ ، إنما مات لأنه ليس بعد محمد ﷺ نبى ، وأولاد

(*) مثل يوسف وابراهيم وادريس . راجع (يوسف / ٤٦ ، مريم / ٤١ ، مريم / ٥٦) .

(١) الأصول والفروع : ٢٧٦/٢ ، الفصل : ١٧/٥ — ١٩

(٢) ابن تيميه : الفتاوى ط . الرياض ، ١٣٨١ هـ : ٣٩٦/٤

الأنبياء أنبياء ، ويعد ابن حزم هذا القول غفلة من صاحبه ، وذلك من وجوه كثيرة :

(١) فإن هذه دعوة لا دليل عليها .

(٢) وإنه لو كان كما ذكر ، لكان من الممكن أن ينبأ إبراهيم (أى يبعث نبيا) صغيرا ، كما نبى عيسى فى المهد ، وكما أوتى يحى الحكم صبيا ، فإبراهيم على هذا القول نبى ، إذ قد عاش حوالى عامين ، ولكن لم يثبت أنه نبى .

(٣) إن ولد نوح عليه السلام رجل بالغ ، وعلى الكفر مات ، فلو كان أولاد الأنبياء أنبياء ، لكان ذلك الكافر نبيا .

(٤) إنه لو كان ذلك ، لوجب أن يكون اليهود أنبياء أيضا إلى يومنا هذا ، وأن يكون كلنا أنبياء ، لأن الكل من ولد آدم ، وهو نبى[1] .

ابطال الزعم أن فى البهائم رسلا :

ينسب ابن حزم الزعم أن فى البهائم رسلا ، وأنهم يتكلمون إلى أحد أصحاب النظام ، وهو أحمد بن خابط[2] ، الذى يقول عنه أنه كان « يظهر الاعتزال » ومانراه إلا كافرا مباينا ، وإنما استجزنا اخراجه عن الإسلام لما صح عندنا من قوله بوجوه الكفر ، منها قوله فى التناسخ ، والطعن على النبى ﷺ بالنكاح وغير ذلك » .

وكان من أقوال أحمد بن خابط : أن الله قد نبأ أنبياء من كل نوع من أنواع الحيوان ، حتى البق والبراغيث والقمل ، واحتج بقول الله تعالى « ومامن دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم » (الأنعام / ٣٨) ، ثم قال عز وجل « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير » (فاطر / ٢٤) .

ويبطل ابن حزم زعم احمد بن خابط وأصحابه ، ويدحض قوله ، ويبين أن الله تعالى إنما يخاطب بالحجة من يعقلها ، فيقول ياأولى الألباب ، وأنه تعالى اختص الإنس والجن والملائكة بالنطق الذى إنما به تدرك المعلومات ،

---

(١) الأصول والفروع : ٢/٢٧٧ — ٢٧٨

(٢) راجع الخابطية : الشهرستانى ، الملل والنحل ، ص ٦٣ — ٦٤

ويتصرف فى الصناعات ، وتفهم الحقائق والبواطل ، وإنما تدركهم سائر الحيوان فى الحياة ، فعلمنا أنه لا يخاطب الله عز وجل إلا من يفهم عنه ، والفهم مرتفع عن غير الإنسان[*] ، فغير الإنسان ليس مخاطبا ، فبطل قول ابن خابط ومن جرى مجراه ، وصح أن قول الله تعالى « أمم أمثالكم » إنما معناه : أنواع أمثالكم ، إذ كل نوع يسمى أمة ، ومعنى قوله تعالى « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير » ، إنما أراد الله أهل الأعصار أمة بعد أمة[1] .

معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء :

الناظر فى كتب الصوفية[2] يجد أن أصحابها يخصصون بابا أو فصلا فى كرامات الأولياء ، ويشير ابن حزم إلى ذلك ، ويذكر أن جماعة من الصوفية ذهبوا إلى تجويز المشى على الماء ، واحداث الطعام من العدم ، وماأشبه ذلك من خرق العادات لقوم صالحين

بيد أن الإمام الظاهرى ينكر هذه الكرامات ، ويعلن احالة هذا الخرق ، لأن الله قد اختص الأنبياء بالمعجزات الدالة على صدقهم ، وهذه المعجزات هى المفرقة بين دعوى المدعين ، وبين الأنبياء ، فلو جاز أن يأتى بهذا الأمر أحد سواهم ، لما كان فيه دليل على صدقهم[3] .

ويرد أبو نصر السراج الطوسى (ت . سنة ٣٧٨ هـ .) على أهل الظاهر[*] ممن ينكرون كرامات الأولياء ، ويبين الفرق بينهم وبين الأنبياء . قال الطوسى : « قال أهل الظاهر : لا يجوز كون هذه الكرامات لغير الأنبياء عليهم السلام ، لأن الأنبياء مخصوصون بذلك ، والآيات والمعجزات والكرامات واحدة ، وإنما سميت معجزات لاعجاز الخلق عن الاتيان بمثلها ، فمن أثبت

(*) ولكن ذكر ابن حزم منذ هنيهة أن الملائكة والجن يشاركون الإنسان فى الفهم .

(١) الأصول والفروع : ٣٢٢/٢

(٢) مثل كتاب أبى نصر السراج الطوسى : اللمع ، ص ٣٩٠ ومابعدها

(٣) الأصول والفروع : ٣٠٠/٢ ـــ ٣٠٢ ، الفصل : ١١/٥

(*) المقصود أهل الظاهر ممن سبقوا ابن حزم بالطبع ، لأن الطوسى سبق ابن حزم بحوالى قرن من الزمان

من ذلك شيئا لغير الأنبياء عليهم السلام ، فقد ساوى بينهم ، ولم يفرق بين الأنبياء وبينهم » .

ويبين الشيخ الصوفى غلط قائل هذا القول ، لأن بين الأولياء وبين الأنبياء فرقا من جهات شتى :

(١) فالأنبياء مكلفون باظهار المعجزات للخلق ، أما الأولياء فهم مستعبدون بكتمان ذلك عن الخلق ، وإذا أظهروا من ذلك شيئا للخلق ، لاتخاذ الجاه عندهم ، فقد خالفوا الله وعصوه باظهار ذلك .

(٢) والأنبياء يحتجون بمعجزاتهم على المشركين القاسية قلوبهم ، أما الأولياء فإنهم يحتجون بذلك على نفوسهم حتى تطمئن وتوقن ، ويظهر الله تعالى للأولياء الكرامات تأديبا لنفوسهم وتهذيبا لها .

(٣) كلما زادت المعجزات للأنبياء وكثرت ، يكون أتم لمعانيهم وفضلهم وأثبت لقلوبهم ، وهؤلاء الذين لهم الكرامات من الأولياء ، كلما زيدت فى كراماتهم يكون وجلهم أكثر ، وخوفهم أكثر ، حذرا من أن يكون ذلك من المكر الخفى لهم والاستدراج[1] .

وقد أخذ عالم السلف ابن تيمية على ابن حزم نفيه لخرق العادات ونحوه من عبادات القلوب[2] .

معجزات الأنبياء وسحر السحرة :

قلنا إن اظهار المعجزات عند ابن حزم هو أهم سمة يتميز بها الأنبياء عن سائر البشر ، ومن أجل ذلك أنكر ظهور المعجزات على الأولياء على سبيل الكرامة ، كما يثبت ذلك طوائف شتى وفى مقدمتهم الصوفية . ولكن ماذا عن الخوارق التى تنسب إلى السحرة ؟ وكيف يمكننا أن نفرق بين سحرهم وبين معجزات الأنبياء ؟ وماحقيقة السحر ؟

---

(١) الطوسى : اللمع ، ص ٣٩٣ — ٣٩٥

(٢) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ١٧ — ١٨

يشير ابن حزم إلى اختلاف الناس فى السحر ، فذهب الباقلانى من الأشاعرة ، وقوم من الحشوية إلى أن السحر يميل الأعيان ويقلب الجواهر ، ويغير الطبائع . ويرفض الإمام الظاهرى هذا المذهب ويتساءل: إذا جاز هذا ، فأى فرق بين النبى والساحر ؟ أفكان جميع الأنبياء سحرة كما قال فرعون عن موسى « إنه لكبيركم الذى علمكم السحر » (طه / ٧١) ؟ وإذا جاز أن يقلب سحرة موسى عصيهم وحبالهم حيات ، وقلب موسى عصاه حية ، وكان كلا الأمرين حقيقة ، فقد صدق فرعون — بلا شك — فى أن موسى ساحر مثلهم ، إلا أنه أعلم منهم به فقط ، وحاشا لله من هذا ، بل ماكان فعل السحرة إلا من حيل العجائب فقط .

ويعلن ابن حزم أن السحرة ، إنما تخيل بحيل معروفة ، إذا تدبرت ، ووقفت عليها ، ولو جاز أن يقلب الساحر عينا ، لما كان بين الأنبياء وبينه فرق ، وقلب الأعيان هو الفرق بين النبى وبين الساحر ، وهذا الفرق يكون من عند الله بين الحق الظاهر على أيدى الأنبياء ، وبين الباطل الذى يلبس وهو السحر . وقد نص الله على ذلك فأخبر عن سحرة موسى فقال : « يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى » (طه / ٦٦) ، فأخبر أن السحر إنما كان تخيلا لا حقيقة له ، وقد قيل : إن تلك الحبال والعصى كانت محشوة بالزئبق .

وقد ذكر الله تعالى سحر هاروت وماروت ، فلم يخبر عنه بأكثر من التفريق بين المرء وزوجه ، وهذا شىء يصنعه تحييل[1] .

وهكذا يفسر ابن حزم السحر تفسيرا سيكولوجيا خالصا ، ويرجعه إلى ضروب من حيل الحواة ، تترك آثارا نفسية شديدة توهم من يشاهدها بأنها حقائق ، وماهى إلا أوهام وحيلات خادعة

الإخبار بالغيب من دلائل النبوة

يحيط العلم الإلهى وحده ، دون سواه ، بالمعرفة التامة للغيب ، لقوله تعالى « وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو » (الأنعام / ٥٩) ، وقوله « وماكان

---

(١) الأصول والفروع ٣٠٣/٢ — ٣٠٤ ، الفصل : ٢/٥ — ١٢

الله ليطلعكم على الغيب » (آل عمران / ١٧٩) ، ولم يصرح أحد من الأنبياء والمرسلين أنه يعلم الغيب كاملاً[١] ، بل أنكروا ذلك ، وفي مقدمتهم نبينا ﷺ « قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولاأعلم الغيب » (الأنعام / ٥٠) ، ومع ذلك فإن في قصص الأنبياء مايدل على أن الله قد أطلعهم على شيء من الغيب ، ليكون ذلك بمثابة أحد دلائل النبوة ، وفي أخبار الله لهم ببعض الأمور المغيبة عن طريق الوحي تكريم للأنبياء « ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك » (آل عمران / ١٧٩) .

والغيب لفظ عام تندرج تحته جميع الأمور التي لايتاح للإنسان معرفتها ، لأن مصادر معرفته تعجز عن الوقوف عليها ، سواء أكانت هذه الأمور الغيبية قد وقعت في الماضي ، أم أنها سوف تحدث في المستقبل .

بيد أن الاخبار بالأمور الغيبية قد تدعيه طوائف من غير الأنبياء ، إذ يدعى معرفة بعض الأمور المستقبلة : الصوفية ، والمنجمون ، والعلماء التجريبيون . فما حقيقة ذلك ؟ ولئن صح في بعضهم ، فكيف يمكن التمييز بين معارف هؤلاء وبين مااختص به الأنبياء من معارف ؟ .

فأما الصوفية ، فيقولون بالكشف ، والكشف في اصطلاحهم : هو الاطلاع على ماوراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية[٢] . والولي في مفهوم الصوفية هو الواصل إلى مرتبة العرفان ، حيث تنكشف له الحجب ، ويشهد من علم الله مالا يشهد سواه[٣] . وقد أبطل ابن حزم — كما رأينا — جميع ماينسب إلى الصوفية من كرامات وخوارق ، بما في ذلك الاطلاع على المعاني الغيبية .

وأما مايدعيه المنجمون من الحرانيين وغيرهم من أن النجوم والكواكب تعقل ، وأن لها التدبير ، واشتغالهم لذلك بالنجوم ودلائلها ، فإنما هو كفر صريح ، كما تدل الأحاديث الصحيحة وعلى نحو مابين ابن حزم .

---

(١) فقد قال نوح عليه السلام : « ولا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب » (هود / ٣١)
(٢) د . توفيق الطويل : التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ، ص ٤٣
(٣) السابق ، ص ٤٥ — ٤٦

وأما من نسب الفعل إلى الله عز وجل ، وجعل بعض مخلوقاته أسبابا ، فخارج من الكفر ، لأن هذا داخل فى حد التجارب ، وفى باب الممكن ، وماكان من هذا الباب ، فليس غيبا ، إذ الغيب مالا دليل عليه ،

والغيب عند ابن حزم أمر نسبى ، وليس مطلقا : « ألا ترى أن علم الإنسان بما فى نفسه غيب عند غيره ، وليس غيبا عنده ، فكذلك ماعليه دليل عند من علم ذلك الدليل ، وهو غيب عند من لم يعلمه » .

فإن قال قائل : فأى فرق بين هذا التنبؤ العلمى وبين اخبار الأنبياء بالغيوب ؟ قيل له : الفرق بينهما واضح بين ، فالأول يقوم على التجارب ، وهو معرفة احتمالية — إن صح استخدام المصطلحات الحديثة — ومن ثم يجوز أن يقع للعالم اغفال فى شىء من معارفه ، فإن وقع فى شىء من ذلك ، لم يصب ، أى أن احتمال الخطأ وارد بالنسبة لتوقعات العالم التجريبى .

وأما النبى فإنه « يخبر بالغيوب دون أن يتكلف صناعة ، والكلام عنده فى الجزئيات لايختلط بالكلام فى الكليات ، لا خلط فى شىء من ذلك ، كأنه شهد الأمر » ، أى أن معرفته تتسم بأنها غير مكتسبة ، وواضحة لا لبس فيها ، ويقينية لا مجال فيها للخطأ : ولكن العلوم التجريبية « ممكنة لكل من طلبها » ، وليس كذلك علم النبى ، إذ لا سبيل إليه لأحد إلا من قد خصه الله تعالى بنبوته ، ثم لا سبيل أيضا للنبى إلى معرفة ذلك فى كل وقت ، لكن فى الوقت الذى يعلمه فيه ربه عز وجل[1] .

الملائكة أفضل من الأنبياء :

(أ) أى الخلق أفضل : الملائكة أم الأنبياء ؟ يشير ابن حزم إلى أن الإجابة عن هذا السؤال موضع خلاف ، فقد ذهب قوم إلى أن الملائكة أفضل مما سوى الأنبياء . وذهب آخرون إلى أن الإنسان الصالح من غير النبيين أفضل من الملائكة[*] . وذهب « أهل الحق » إلى أن الملائكة أفضل من كل خلق ثم

(١) الأصول والفروع : ٢/٣٠٨ — ٣٠٩

(*) قال جمهور الأشاعرة بتفضيل الأنبياء على الملائكة ، وأجاز بعضهم أن يكون فى المؤمنين من هو أفضل من الملائكة (عبد القاهر البغدادى . أصول الدين ، ص ٢٩٠) .

بعدهم الرسل من النبيين ، ثم بعدهم الأنبياء غير الرسل ، ثم أصحاب رسول الله ﷺ . وهذا المذهب الأخير هو الذى يعتنقه ابن حزم ، ويقول عنه إنه : هو الذى لا يجوز غيره لوجوه :

من ذلك قول الله تعالى لنبيه ﷺ « قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنى ملك » (الأنعام / ٥٠) ، فلو كان الملك أنقص حالة من النبى(*) ، لما قيل لهم هذه المقالة التى إنما قالها النبى ﷺ متواضعا لا مترفعا .

ومن ذلك أيضا قوله تعالى فى جبريل « إنه لقول رسول كريم . ذى قوة عند ذى العرش مكين . مطاع ثم أمين » (التكوير / ١٩ — ٢١) فهذه صفة جبريل ، ثم قال تعالى فى محمد ﷺ وهو أفضل الأنبياء والرسل « وماصاحبكم بمجنون » (التكوير / ٢٢) ثم زاد بيانا فقال « ولقد رآه بالأفق المبين . وماهو على الغيب بضنين » (التكوير / ٢٣ — ٢٤) ، فعظم الله تعالى فى شأن أفضل الأنبياء وأكرم الرسل ، بأن رأى جبريل(**) ، ثم قال عز وجل فى موضع آخر « ولقد رآه نزلة أخرى . عند سدرة المنتهى . عندها جنة المأوى » (النجم / ١٣ — ١٥) ، فامتن على نبيه محمد ﷺ بأن آراه جبريل مرتين(١) .

أما من ذهبوا إلى أن آدم أفضل من الملائكة ، واحتجوا بقوله تعالى « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا ابليس » (الاسراء / ٦١) ، فيرد عليهم ابن حزم بأن هذه حجة عليهم وليست لهم ، ذلك أن السجود لا يخلو من أحد وجهين : إما أن يكون سجود عبادة وخضوع ، وإما أن يكون سجود تحية وسلام(***) ، فإن قالوا : سجود عبادة وخضوع كفروا بنسبتهم

(*) لئن كان الملك يمتاز على النبى بمزية ما ، فلا ينهض ذلك دليلا على أنه الأفضل ، فلو قيل لرجل ما : هل تستطيع الطيران ؟ فأجاب : إنى لا أزعم أننى عصفور ، فلا يعد جوابه اعترافاً بأن العصفور أفضل منه .

(**) ولكن الرسول أخبر بأنه ليلة أسرى به رأى أشياء كثيرة ، فهل كل مارآه ومن رآه أفضل منه ؟

(***) ولماذا الاقتصار على هذه القسمة الثنائية ؟ لم لا يكون ثمت قسم ثالث وهو سجود اقرار بالفضل .

إلى الملائكة عبادة غير الله عز وجل ، فإن قالوا : سجود تحية ، وجبت الحجة عليهم ، فإذا كانت غاية تشريف الله تعالى لآدم أن يأمر الملائكة بأن يحيوه ويسلموا عليه ، فلا دليل أدل على فضل الملائكة من هذا ، لأنهم لو كانوا دون آدم عليه السلام ، لم يكن فى سلامهم عليه فضل زائد[1] .

وقد ورد فى قصة آدم وحواء أن ابليس قال لهما « مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين ، أو تكونا من الخالدين » (الأعراف / ٢٠) فأخبر الله عز وجل أن أكل آدم من الشجرة إنما كان قصده أن يكون ملكا ، ولو علم آدم أنه أفضل من الملائكة لما رغب فى الانتقال من حال إلى حال أدنى(*) ، فصح أنه عليه السلام إنما طلب العلو لا الإنحطاط[2] .

إن الملائكة لم يعرضهم الله تعالى لشيء من الفتن ، وعصمهم من الطبائع الناقصة إلى الفتور والكسل ، كالطعام ، والتغوط ، وشهوة الجماع ، والنوم ، ومن ثم فإن الملائكة — فيما يؤكد ابن حزم — أعلا حالا من كل خلق غيرهم ، فهم أفضل من الرسل ، لأن الملائكة لا يفترون من الطاعة ، ولا يسأمون منها ، ولا يعصون البتة فى شيء أمروا به ، أما الرسل فلم يعصموا من الفتور والكسل ودواعيهما(**) . ويأتى بعد الملائكة الرسل والأنبياء ، ثم المؤمنون من الجن والإنس الذين لا يدخلون النار ، والحور العين اللاتى خلقن لأهل الجنة[3] .

* كما يستفاد من سجود الكواكب والشمس والقمر ليوسف فى منامه ؟ أفليس علم آدم بالأسماء كلها وعجز الملائكة عن ذلك دليلاً على الفضل ، وامتيازاً خول له خلافة الأرض التى جعلها الله له دون الملائكة ؟ (راجع سورة البقرة /٣٠ — ٣٤) .

(١) الأصول والفروع : ٢٦٠/١ — ٢٦١ ، الفصل ٢٣/٥

(*) وهل كان آدم على حق فى رغبته هذه أم كان واهما ؟ أَلم يكن عصيانه لله تعالى دليلا على أنه أخطأ فى التقدير ؟

(٢) الأصول والفروع : ٢٦٣/١

(**) أليس ثواب العمل يتزايد كلما شق ؟ أفليس أجر الشاب الذى يمتنع عن المنكر يفوق أجر الشيخ إذا عف ؟ ولئن صح هذا كانت منزلة الإنسان الذى قاوم شهواته وجاهد من أجل طاعة الله أفضل من الملك الذى يطيع الله دون مجاهدة أو تضحيات

(٣) الفصل : ١٢٤/٣ ، ٢٢/٥

وعلى الرغم من الحملات العنيفة الكثيرة التى كان يشنها ابن حزم على المعتزلة ، إلا أنه يوافقهم فيما ذهبوا إليه من أن الملائكة أفضل من الأنبياء ، فإنهم صدقوا فى هذا — على حد قول ابن حزم — إلا أنهم نقضوا هذا الأصل بأصلهم السخيف — يقصد قولهم — إن من دخل الجنة بعد التعرض للبلاء فهو أفضل ممن لم يتعرض له ، فنحن — على حد قولهم — أفضل من الملائكة ، مع أنهم قالوا : إن الملائكة أفضل من الأنبياء[1] ، وهذا تناقض لايقره الامام الظاهرى .

ولئن وافق ابن حزم المعتزلة فى تفضيل الملائكة على الأنبياء ، فإنه خالف فى ذلك جمهور السنة وعلماء الحديث ، فإنه « لم يقل أحد من أهل الحديث بتفضيل الملائكة على الأنبياء غير الحسين بن الفضل البجلى »[2]

(ب) هل للملائكة اختيار وقدرة ؟ يطرح ابن حزم أيضا هذا السؤال ، وهو بصدد كلامه عن الملائكة وأنهم أفضل الخلق على الاطلاق ، ويشير إلى الرأى القائل : إن الملائكة ليس فى قدرتهم فعل المعاصى ، لأن الله عز وجل قد أمرهم — فى غير موضع من كتابه الكريم — ولم ينههم ، ولا ينهى إلا من فى قدرته فعل مانهى عنه مثل الإنسان .

ويبطل ابن حزم هذا المذهب ، ويبين أنه ليس فى العالم مأمور يتوجه إليه الأمر ، مخاطب عاقل ، إلا وقد نهى عن ترك هذا الأمر ، ذلك أن كل نهى — فى الدنيا — فهو أمر بترك الفعل المنهى عنه ، فكل مأمور به ، فهو منهى عن تركه ، وكل منهى عنه فهو مأمور بتركه ضرورة ، فلا يجوز الظن بأن الله يأمر طائفة من العباد ولا ينهاهم ، وينهى طائفة ولا يأمرهم .

وقد قال تعالى « ولله يسجد من فى السموات والأرض طوعا وكرها » (الرعد / ١٥) فأخبر الله أن الملائكة يسجدون له ، ولكن من أى النوعين سجود الملائكة ؟ أطوع هو أم كره ؟ وهل هم قادرون على السجود الواقع منهم ،أم غير قادرين ؟ .

(١) الفصل : ١٧٨/٣

(٢) عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٩٥

يستبعد ابن حزم القول إن الملائكة غير قادرين على السجود ، وأن سجودهم كره ، لأن هذا القول يتضمن الحاق الملائكة بالجمادات ، ويجعل سجودهم كانخراط المخبوط ، وسقوط المقعد على وجهه ، ويجعل تسبيحهم واستغفارهم لمن فى الأرض بمنزلة ما يتحرك به لسان الهاذى أو المضروب العنق ، وهذا خلاف نص القرآن ، ولا يقوله مسلم .

أما الاقرار بأن الملائكة قادرون على الطاعات التى يفعلونها ، وأنها تقع منهم طوعا ، فيستلزم اثبات القدرة على ترك السجود ، وتركه معصية ، إذن فهم قادرون على المعصية بالبرهان الضرورى .

ولا يكون قادرا على شيء إلا من كان قادرا على تركه ، وإلا فليس قادرا ، كما لا يسمى المقعد قادرا على المشى ولا قادرا على تركه ، ولا الأعمى قادرا على النظر ولا قادرا على تركه .

ويوجه الإمام الظاهرى لنفاة القدرة عن الملائكة هذا السؤال : هل الملائكة ناطقون مميزون أم غير ناطقين ولا مميزين ؟ فإن قالوا : غير ناطقين ولا مميزين ، كذبوا ربهم فى اخباره أن الملائكة عالمون بقولهم « لا علم لنا إلا ماعلمتنا » (البقرة / ٣٢) ، وبقوله تعالى « يعلمون ماتفعلون » (الانفطار /١٢) ، والعالم أبدا لايكون إلا ناطقا مميزا ، والنطق والتمييز موجبان للاختيار ، وإذا صح للملائكة الاختيار ، فهم قادرون على غير مايعملون .

لقد قال تعالى فى الملائكة « لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون » (الأنبياء / ١٩ — ٢٠) وقال فيهم « لا يعصون الله ماأمرهم ويفعلون مايؤمرون » (التحريم / ٦) ، لقد نفى الله تعالى الاستكبار والعصيان عنهم : أثناء عليهم أم غير ثناء ؟ إن قالوا : إنه غير ثناء ، جعلوا كلام الله لا فائدة فيه ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وإن قالوا : هو ثناء سئلوا : هل نفى الاستكبار والعصيان لأنهم منهيون عنه ، وهو محرم عليهم أم لم ينهوا عنه ، ولا حرم عليهم ؟ فإن قالوا بل هو محرم عليهم ، صح أنهم منهيون عن المعاصى ، واختيارهم لتركها ليست صفة من لا يقدر

عليها ، لأن من لا يقدر عليها ، محال أن ينهى . وإذ قالوا : لم يحرم عليهم ، فلا وجه إذن للثناء عليهم بتركها إذ لم ينهوا عنها ، ولا يقدرون عليها ، وهذا محال .

وإذ احتجوا على صحة مذهبهم ، فقالوا : إن كون الملائكة فى الجنة دليل على أنهم لا يقدرون على المعاصى ، إذ ليست دارا يكون فيها فساد . قيل لهم : هذا غلط ، فقد كذب فيها ابليس ، كما أن المعصية إذا جازت فى الدنيا ، جازت أيضا فى الجنة[1] .

الصحابة أفضل الناس بعد الأنبياء :

يعلن ابن حزم فى غير موضع أن الصحابة رضوان الله عليهم هم أفضل الناس بعد الأنبياء ، ولكنه يطرح مشكلة المفاضلة بين الصحابة فيما بينهم ، ويستعرض أبرز الآراء المختلفة فى هذا الصدد .

فقد ذهب بعض أهل السنة ، وبعض المعتزلة ، وبعض المرجئة ، وجميع الشيعة إلى أن أفضل الأمة بعد الرسول ﷺ على بن أبى طالب .

وذهبت الخوارج كلها ، وبعض[*] أهل السنة ، وبعض المعتزلة ، وبعض المرجئة إلى أن أفضل الصحابة بعد الرسول ﷺ أبو بكر وعمر .

وإلى جانب هذين الموقفين الشهيرين ، يشير ابن حزم إلى أن هناك من التابعين من جعل أفضل الصحابة جعفر بن أبى طالب ، أو عبد الله بن مسعود ، أو سعد بن معاذ أو غيرهم .

وأما الذى يقول به ابن حزم ، ويقطع على أنه الحق ، هو أن أفضل الناس بعد الأنبياء : نساء الرسول ﷺ ، ثم أبو بكر . ولكن على أى أساس اختار ابن حزم هذا الموقف ؟ ومامعيار الأفضلية عنده ؟ لقد بدأ ابن حزم بتحليل مفهوم « الفضل » ، أو ـــ على حد قوله ـــ تقسيم وجوه الفضل التى بها

---

(1) الأصول والفروع : ٢٨١/٢ ـــ ٢٨٤

(*) كذا ، ولعل الأصوب : معظم

يستحق التفاضل . فإذا استبان معنى الفضل ، فبالضرورة نعلم حينئذ أن ... وجدت فيه هذه الصفة أكثر فهو أفضل .

ويقسم الإمام الظاهرى الفضل إلى قسمين لا ثالث لهما :

أ ــ فضل الاختصاص دون عمل :

وهذا يشترك فيه جميع المخلوقين من الملائكة والجن والإنس وجميع أنواع الحيوان والجماد ، كفضل الملائكة على سائر الخلق ، وكفضل الأنبياء على سائر الإنس والجن ، وكفضل ناقة صالح على سائر النوق ، وكفضل مكة على سائر البلاد ، ونحو ذلك .

ب ــ فضل المجازاة بالعمل :

وهذا لا يكون البتة إلا للحى الناطق من الملائكة والإنس والجن فقط ، وهذا ــ وحده ــ هو الذى يهتم به ابن حزم فى مجال المفاضلة بين الصحابة ، فيفحص العوامل التى يتفاضل بها الإنسان المكلف العامل ، ويقدم سبعة معايير لحساب الأفضلية ، أو لقياس الفضل بين الناس ، إذا ماكنا بصدد المقارنة بين شخصين أو أكثر ، ابتغاء انتقاء الأفضل . يقول ابن حزم : إن العامل يفضل العامل ، فى عمله ، بسبعة أوجه(*) ، لا ثامن لها ، وهى : المائية ، والكمية ، والكيفية ، والكم ، والزمان ، والمكان ، والاضافة .

(١) المائية :

وهى عين الفعل ذاته ، أى إذا أثبتت المقارنة بين شخصين ، أن ذات (جوهر) عمل أحدهما من الفروض ، أفضل من ذات عمل الآخر ، أو تكون الفروض من أعمال أحدهما موافاة كلها . ويكون الآخر ممن يضيع بعض فروضه .

(٢) الكمية :

أن يكون أحدهما يقصد بعمله وجه الله ، لا يمزج به شيئا البتة ، ويكون

(*) يلاحظ أن ابن حزم استعار هذه الأوجه السبعة من المقولات العشر لدى أرسطوطاليس

الآخر يساويه فى جميع عمله ، إلا أنه ربما يمزج بعمله شيئا من حب البر فى الدنيا ، أو يستدفع بذلك العمل الأذى عن نفسه . وربما يمزج عمله بشىء من الرياء . أى أن هذا المعيار — عند ابن حزم — يقوم على النظر فى طبيعة القصد من العمل ، فإذا كان خلوا من الغايات الدنيوية ، واستهدف به صاحبه وجه الله وحده ، كان أفضل الأعمال . ولعل ابن حزم لو أطلق على هذا المعيار اسم « الغائية » بدلا من « الكمية » لكان أكثر تعبيرا عما يعنيه أو يرمى إليه ، فضلا عما يؤدى إليه لفظ الكمية الذى استخدمه ابن حزم من خلط بين هذا المعيار ، وبين المعيار الرابع ، الذى سيأتى ذكره بعد قليل ، وهو « الكم » .

(٣) الكيفية :

أن يكون أحدهما يوفى عمله جميع حقوقه ورتبه ، لا منتقصا ، ولا متزايدا ، ويكون الآخر ربما انتقص بعض رتب ذلك العمل ، وإن لم يعطل منه شيئا ، أى أن أساس المفاضلة هنا هو مدى اتقان العمل أو أحسانه . أو أن يكون أحدهما يصفى عمله من الكبائر ، بينما الآخر ربما أتى ببعض الكبائر . وهكذا يقوم هذا المعيار الثالث عند ابن حزم ، على مدى نقاء العمل ، وخلوه من الشوائب ، وصفائه من مظاهر النقص والقصور .

(٤) الكم :

قد يستوى الشخصان المقارن بينهما ، من حيث أداء الفرائض ، فكل منهما يؤديها على أكمل وجه ، ولا يفسدها ، أو ينتقص منها بشىء من الكبائر ، عندئذ تقوم المفاضلة بينهما على أساس النوافل ، فإذا كان أحدهما أكثر نوافل ، فإنه الأفضل بكثرة نوافله .

(٥) الزمان :

تتفاضل الأزمان ، فتتفاضل تبعا لها الأعمال ، فمن عمل خيرا فى صدر الإسلام ، أو فى عام المجاعة ، أو فى وقت نازلة بالمسلمين ، أفضل ممن عمل بعد قوة الإسلام ، أو فى زمن الرخاء والأمن . والكلمة الطيبة فى أول الإسلام ، والتمرة ، والصبر ، وركعة فى ذلك الوقت ، تعدل اجتهاد الأزمان الطوال

وجهادها ، وبذل الأهوال الجسام بعد ذلك . ولا يقتصر الأمر على صدر الإسلام أو زمن الصحابة وحده ، بل يعد ابن حزم هذا المعيار الزمنى قاعدة عامة كسائر المعايير ، فيذكر أن القليل من الجهاد أو الصدقة فى أزمان الشدائد ، أفضل من كثيرهما فى أوقات القوة والسعة ، وكذلك صدقة المرء بدرهم فى زمان فقره وصحته ، وهو يرجو الحياة ، أفضل من الكبير السن حين يتصدق فى عرض غناه ، أو فى وصيته بعد موته .

(٦) المكان :

للمكان أيضا دور أساسى فى تفاضل أعمال الناس ، فالصلاة فى المسجد الحرام أو فى مسجد المدينة المنورة أفضل من ألف صلاة فيما عداها ، والصيام فى بلد العدو أفضل من الصيام فى ديار الإسلام ، وهكذا يفضل من عمل فى المكان الفاضل غيره ممن عمل فى غير ذلك المكان ، وإن تساوى العملان .

(٧) الاضافة :

فركعة من نبى ، أو ركعة مع نبى ، أو صدقة من نبى أو صدقة معه ، أو سائر أعمال البر من النبى أو معه ، أفضل من كثير الأعمال بعده ، لقوله تعالى « لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل » (الحديد / ١٠) ، واخباره ﷺ أن أحدنا لو أنفق مثل أُحُد ذهبا ، مابلغ نصف مد من أحد من الصحابة رضى الله عنهم ، ذلك أن عمل الصحابى مهما قل عمره ، يفضل عمل غيره ولو عاش إلى مابعد التسعين[1] .

وبعد أن يفرغ ابن حزم من ذكر هذه المعايير أو الوجوه السبعة للتفاضل بالأعمال التى لا يفضل ذو عمل ذا عمل فيما سواها ، يخلص إلى أن نتائج هذه الوجوه أو ثمارها مايلى :

أولا : ايجاب الله تعالى تعظيم التفاضل فى الدنيا على المفضول .

ثانياً : ايجاب الله للفاضل درجة فى الجنة أعلى من درجة المفضول ، إذ لو لم

---

(١) الفصل : ١١١/٤ — ١١٥

يكن الأمر كذلك لبطل معنى الفضل ، ولكان لفظا لا حقيقة له ، ولا معنى تحته .

ثالثا : كل فاضل فقد أمرنا بتعظيمه ، والتعظيم الواجب له ، هو مودة فى الله ، ومحبة فيه ، وولاية له .

ثم ينتقل ابن حزم من مرحلة التنظير ، أعنى من مرحلة رسم الإطار النظرى للمفاضلة ، حيث وضع المعايير السبعة السابقة ، وحدد النتائج اللازمة عنها ، ينتقل من هذه المرحلة النظرية إلى مرحلة التطبيق ، مرحلة البحث عما إذا كان ممكنا أن يقاس الفضل بين الناس بالمقياس السباعى السابق ، بحيث نحصل به على نتيجة دقيقة محددة تبين لنا من أفضل الناس على الاطلاق بعد الأنبياء ؟

والواقع أن مقياس ابن حزم ذا الوجوه السبعة يكاد ينطق باستحالة تطبيقه ، وتعذر استخدامه فى عملية التقويم البشرى والمفاضلة بين الناس ، إذ يتعذر على من يروم استعمال هذا المقياس — مهما بلغ من العلم — أن يتأكد إذا كان الشخص الذى يقيس مالديه من فضل ، يقوم بأداء الفروض كلها أم يضيع بعضها أم يزيد عليها بالنوافل ؟ وكيف يتسنى لبشر — كائنا من كان — أن يحكم على بشر مثله إن كان سلوكه يستهدف وجه الله أو يبتغى عرضا من أعراض الدنيا أو يشوب عمله شىء من الرياء ؟ وكيف فات الإمام الظاهرى أن المعرفة الإنسانية ينبغى ألا تتجاوز عالم الظواهر ؟ ألا ترى أن ابن حزم ههنا قد خالف منهجه الظاهرى ، وقال بما سيقول به أنصار منهج التحليل النفسى فى عصرنا وأمثالهم ممن يدعون أن لديهم من الأساليب مايتيح لهم الكشف عما يرمى إليه الناس من غايات فى أعمالهم ، ومايكنونه من دوافع فى أعماقهم ؟ فسبحان من يعلم خائنة الأعين ، وماتخفى الصدور .

ومن ناحية أخرى يتعذر تطبيق مقياس ابن حزم بحزم ، والتوصل به إلى نتائج يقينية إذا ماأخذنا فى الاعتبار أمرين : أولهما أن هذا المقياس لا يقوم على عامل واحد فقط بحيث يمكن أن تجرى عليه وحده المقارنة بين الناس ، وإنما

يحتوى المقياس على عوامل شتى ، واعتبارات متعددة ، ومن ثم يصعب تطبيقه . والأمر الآخر يكمن فى طبيعة أفراد الجنس البشرى أنفسهم ، فقد تتوفر بعض أوجه الفضل فى شخص ما ، ولكنه يفتقر إلى بعضها الآخر ، وماهو مفقود لديه قد يتوفر فى غيره ، لا سيما وأن أحدا من الناس — حاشا الأنبياء وحدهم — غير معصوم عن الخطأ أو النقص فيما يعتقد أهل السنة بما فيهم ابن حزم الذى يباهى بانتسابه إليهم .

وقد أدرك ابن حزم نفسه صعوبة مسألة الحكم بالأفضلية المطلقة ، وتعقدها الشديد ، فذهب إلى أن تأخر بعض الصحابة عن بعضهم فى بعض الأماكن(*) موجود ، وإن كان ذلك المتأخر فى بعض الاماكن متقدما فى مكان آخر ، فقد علمنا أن بلالا عذب فى الله مالم يعذب على ، وأن عليا قاتل مالم يقاتل بلال ، وأن عثمان أنفق مالم ينفق بلال ولا على ، فيكون المفضول منهم فى الجملة متقدما للذى فضله فى بعض فضائله[1] . وهكذا كان العالى من الصحابة فى أكثر منازله ينسفل أيضا فى بعضها عن صاحب (صحابى) آخر قد علاه فى منازل أخر على قدر تفاضلهم فى أعمالهم ، فقد يجوز أن يفضل أبا بكر غيره من الصحابة فى بعض الوجوه[2] ، لا فى جميع الوجوه ، ولقد صح أن أبا بكر خطب الناس ، حين ولى بعد وفاة الرسول فقال : « أيها الناس إنى وليت عليكم ولست بخيركم » فأعلن بحضرة جميع الصحابة أنه ليس بخيرهم ، ولم ينكر هذا منهم أحد ، فدل على متابعتهم له ، ويستبعد ابن حزم الظن بأن أبا بكر قال هذا تواضعا وليس على الحقيقة ، لأن الصديق — الذى سماه الرسول ﷺ بهذا الاسم — لا يجوز أن يكذب ، وحاشا له من ذلك[3] .

وكان الأحرى بالإمام الظاهرى بعد هذا أن يعلن تعذر بلوغ العقل البشرى إلى معرفة « الأفضل » ، ومن ثم ينبغى تفويض الأمر فى هذه المسألة إلى من لا يعزب عن علمه شىء ، العليم بذات الصدور ، القادر وحده على تقدير

(*) الأماكن أو الأمكنة : جمع مكان ، والمراد هنا المكانة أى المنزلة الرفيعة .

(1) الفصل : ١٢٦/٤

(2) السابق : ١٢٧/٤

(3) السابق : ١٣٣/٤ — ١٣٤

منازل عباده ، وتفضيل بعضهم على بعض . لو كان ابن حزم قد فوض أمر التفضيل إلى الله تعالى ، لكان منطقيا مع ظاهريته ، متسقا مع منهجه . ولكنه لم يستطع أن يقاوم رغبته فى الرد على الشيعة الذين نجحوا فى استدراج كثير من متكلمة الفرق المختلفة إلى الخوض فى بحث مسألة المفاضلة بين الصحابة .

فأعلن ابن حزم — بطريقة قاطعة — أنه بيقين ندرى أنه لا تعظيم يستحقه أحد من الناس فى الدنيا — بإيجاب الله تعالى ذلك علينا — بعد التعظيم الواجب علينا للأنبياء ، أوجب ، ولا أوكد مما ألزمنا الله من التعظيم الواجب علينا لنساء النبى ، بقوله تعالى « النبى أولى المؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم » (الأحزاب / ٦) ، فأوجب الله لهن حكم الأمومة على كل مسلم ، وهذا سوى حق اعظامهن بالصحبة مع الرسول ﷺ ، فهن أعلى درجة فى الصحبة من جميع الصحابة ، إذ فضلن سائر الصحابة بحق زائد ، وهو حق الأمومة ، كما أنهن أفضل من حيث العمل من الصلاة والصدقة والصيام والحج وحضور الجهاد والصدقة ، على الرغم من ضيق عيشهن ، وعلى الجملة فقد حصل لهن أفضل الأعمال فى جميع الوجوه السبعة التى سبق ذكرها .

لقد كان الرسول ﷺ يحب عائشة أكثر من محبته لجميع الناس ، وقد فضلها الرسول على أبيها وعلى عمر وعلى على وفاطمة تفضيلا ظاهرا بلا شك[1] . ومما يدل على فضل نساء النبى على بناته قوله تعالى « يانساء النبى لستن كأحد من النساء » (الأحزاب / ٣٢) ، فصح أن نساءه أفضل النساء جملة ، حاشا اللواتى خصهن الله تعالى بالنبوة كأم اسحق وأم موسى وأم عيسى[2] ، على نحو ما رأينا فى مسألة نبوة النساء .

ويستبعد ابن حزم أن يكون تفضيل الرسول ﷺ لنسائه وبخاصة السيدة عائشة ، أساسه العاطفة وحدها ، إذ أنه نص على أن تنكح المرأة لأربع ، فذكر الحسب والمال والجمال والدين ، ثم قال : « فاظفر بذات الدين تربت يداك » ، فمن المحال الممتنع أن يكون قد حض على نكاح النساء واختيارهن

(١) السابق : ١١٦/٤ — ١١٩

(٢) السابق : ١٢١/٤

للدين فقط ، وأن يكون هو قد خالف ذلك ، فأحب عائشة لغير الدين ، فلا يحل لمسلم أن يظن فى ذلك شيئا غير الفضل عند الله تعالى فى الدين ، إذ أن وصف الرجل امرأته(*) للرجال لا يرضى به إلا خسيس نذل ساقط ، ولا يحل لمن له أدنى مسكة من عقل أن يمر هذا بباله عن فاضل من الناس ، فكيف عن المقدس المطهر البائن فضله على جميع الناس ﷺ»(1) .

ويذهب ابن حزم إلى أنه قد يعترض عليه معترض ، بحجة أن النساء أقل فضلا من الرجال ، ولكن الإمام الظاهرى يدحض هذا الاعتراض ، فينصر المرأة ، وينصفها ، ويستنكر تماما أن تكون الذكورة أحد معايير الأفضلية ، ويفند دعاوى من يغمض المرأة حقها على النحو الآتى :

أولا : قد يحتج من يخالف ابن حزم الرأى فى مكانة المرأة ، بقوله تعالى « وليس الذكر كالأنثى » (آل عمران / ٣٦) ، فيقال له : فأنت إذن عند نفسك أفضل من مريم وعائشة وفاطمة ، لأنك ذكر ، وهؤلاء أناث ؟ فإن قال : هذا حق ، فقد كفر . ويبين ابن حزم أن الآية على ظاهرها تعنى أن الذكر ليس كالأنثى ، لأنه لو كان كالأنثى لكان أنثى ، والأنثى أيضا ليست كالذكر ، لأن هذه أنثى وهذا ذكر ، وليس هذا من الفضل فى شيء البتة ، كقولنا : الحمرة غير الخضرة ، والخضرة ليست كالحمرة ، فليس هذا من باب الفضل .

ثانيا : فإن اعترض معترض بقول الله تعالى « وللرجال عليهن درجة » (البقرة / ٢٢٨) ، قيل له : إنما هذا فى حقوق الأزواج على الزوجات ، ومن أراد حمل هذه الآية على ظاهرها(**)، لزمه أن يكون كل يهودى وكل مجوسى وكل فاسق من الرجال أفضل من أم موسى وأم عيسى وأم اسحق ، ومن نساء النبى وبناته ، وهذا كفر ممن قاله .

(*) يشير ابن حزم إلى رجل من أهل زمانه يقال له المهلب بن أبى صفرة التميمى ، كان يزعم أن ماورد من أحاديث للرسول فى مدح عائشة ، إنما كان بسبب جمالها ، ويعد ابن حزم هذا القول من المعانى القبيحة المردودة (راجع الفصل : ١٢٥/٤) .

(1) الفصل : ١٢٤/٤ — ١٢٥

(**) مما يلفت النظر أن ابن حزم الظاهرى ، يرفض هنا حمل الآية على ظاهرها

ثالثا : فإن اعترض معترض فقال : إن الذين أمرنا بطاعتهم من خلفاء الصحابة أفضل من نساء النبى ، لقوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (النساء / ٥٩) ، فالجواب أن هذا خطأ من جهات :

(١) إن نساء النبى من جملة أولى الأمر منا الذين أمرنا بطاعتهم فيما بلغن إلينا عن النبى ﷺ كالأئمة من الصحابة سواء ولا فرق .

(٢) إن الخلافة ليست من قبل فضل الواحد فى دينه فقط وجبت لمن وجبت له(**) ، وكذلك الإمارة قد تجوز لمن غيره أفضل ، وقد كان عمر رضى الله عنه مأمورا بطاعة عمرو بن العاص ، إذ أمره رسول الله ﷺ فى غزوة ذات السلاسل ، فبطل أن تكون الطاعة إنما تجب للأفضل فالأفضل ، وقد أمر الرسول ﷺ عمرو بن العاص وخالد بن الوليد ، ولم يؤمر أبا ذر وهو أفضل منهما .

(٣) إنما وجبت طاعة الخلفاء من الصحابة فى أوامرهم مذ ولوا ، لا قبل ذلك ، ولاخلاف فى أن الولاية لم تزدهم فضلا على ماكانوا عليه ، وإنما زادهم فضلا عدلهم فى الولاية ، لا الولاية نفسها ، وعدلهم داخل فى جملة أعمالهم التى يستحقون الفضل بها .

رابعا : فإن شغب مشغب بقول الرسول ﷺ « مارأيت من ناقصات عقل ودين أسلب للب الرجل الحازم من احداكن » . قلنا : إن حملت هذا الحديث على ظاهره ، فيلزمك أن تقول : إنك أتم عقلا ودينا من مريم وأم موسى وعائشة وفاطمة ، وهذا القول لا يقول به إلا كافر ، فإن من الرجال من هو أنقص دينا وعقلا من كثير من النساء ، فإن سأل سائل عن معنى هذا الحديث ، قيل له : قد بين الرسول وجه ذلك النقص ، وهو كون شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل(***) ، وكونها إذا حاضت لاتصلى ولا تصوم ، وليس هذا بموجب نقصان الفضل ، ولانقصان الدين والعقل فى غير هذين

(**) صاغ الزيدية هذا المعنى فى أحد مبادئهم السياسية الهامة ، وهو جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل ، ويوافقهم ابن حزم فى ذلك (الفصل : ٤/١٦٣) .

(***) لأن المرأة — فى مجال العقود والمعاملات — معرضة للنسيان أكثر من الرجل ، كما أنها تفوق الرجل فى العاطفة ، فالأمومة تقتضى أن تزيد العاطفة على العقل .

الوجهين فقط ، إذ بالضرورة ندرى أن فى النساء من هن أفضل من كثير من الرجال وأتم دينا وعقلا فى غير الوجوه التى ذكرها النبى أى الشهادة والحيض فقط ، وليس ذلك مما ينقص الفضل ، فقد علمنا أن أبا بكر وعمر وعليا لو شهدوا فى زنا لم يحكم بشهادتهم ، ولو شهد به أربعة منا عدول فى الظاهر حكم بشهادتهم ، وليس ذلك بموجب أننا أفضل من هؤلاء المذكورين ، وكذلك القول فى شهادة النساء[1] .

ويستنكر ابن تيميه ماقاله ابن حزم فى نساء النبى ، وأنهن أفضل من العشرة المشهود لهم بالجنة ، ومن سائر الصحابة ، ويقول الشيخ السلفى : « وبالجملة ، فهذا قول شاذ ، لم يسبق إليه أحد من السلف ، وأبو محمد (ابن حزم) مع كثرة علمه وتبحره ، ومايأتى به من الفوائد العظيمة ، له من الأقوال المنكرة الشاذة مايعجب منه ، كما يعجب مما يأتى به من الأقوال الحسنة الفائقة »[2] .

فإذا تجاوزنا نساء النبى اللاتى هن أفضل الناس بعد الأنبياء فيما يعلن ابن حزم ، فمن يأتى بعدهن فى الفضل من الصحابة ؟ يذهب ابن حزم إلى اثبات فضل أبى بكر على جميع الصحابة بعد نساء النبى ﷺ وذلك من خلال مقارنة بين فضائل أبى بكر وبين فضائل على بن أبى طالب ، وقد استهدف بهذه المقارنة بين الصحابيين الجليلين الرد على مايدعيه الشيعة من أن عليا أفضل الناس بعد النبى[3] .

الإمامة :

(أ) وجوب الإمامة :

لابن حزم كتاب مفقود[4] فى السياسة ، قال فيه : « لما كانت الخلافة من الله

---

(١) الفصل : ٤٠/١٣٠ — ١٣٢

(٢) ابن تيميه : الفتاوى ، ط . الرياض ، ١٣٨١ : ٣٩٦/٤

(٣) الفصل : ١٣٥/٤ — ١٤٧

(٤) جمع فقرات منه ، من مصادر شتى ، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهرى فى كتابه : نوادر الإمام ابن حزم ، ٢ جـ .

على منهاج رسوله ، واقامت شعائر دينه ، احتاج الناس إلى من يقوم فيهم مقام نبيهم لتأتلف برهبته الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيبته الأقوال المتفرقة ، وتنكف بسطوته الأيدى المتغالبة ، وتنقمع من خوفه النفوس المعاندة ، لأن فى طباع البشر من حب المغالبة والقهر مالاينفكون عنه ، إلا بمانع قوى ، ورادع كفى »[1].

ويذهب ابن حزم إلى أنه قد اتفق جميع أهل السنة ، وجميع المرجئة ، وجميع الشيعة ، وجميع الخوارج — حاشا النجدات من الخوارج — على وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل ، يقيم فيها أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة ، وقد وردت الأدلة النقلية بايجاب الإمام ، من ذلك قوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (النساء /٥٩) مع أحاديث كثيرة صحاح فى ايجاب الإمامة وطاعة الأئمة .

وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته (إلى جانب الأدلة النقلية) أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم فى الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام كلها ، ومنع الظلم ، وانصاف المظلوم ، وأخذ القصاص وماشابه ذلك ، إنما يستلزم وجود الإمام . فمن المشاهد فى البلاد التى لا رئيس لها[*] ، أنه لا يقام هناك حكم حق ، ولا حد ، حتى قد ذهب الدين فى أكثرها .

فلا تصح اقامة الدين إلا بالاسناد إلى رئيس واحد إذ أن الأمر لايتم إن كان الاسناد إلى أكثر من واحد ، فلم يبق وجه تتم به الأمور إلا الاسناد إلى واحد فاضل عالم حسن السياسة ، قوى النفوذ .

وقد أجاز كون امامين فى وقت واحد محمد بن كرام (ت . سنة ٢٥٥

---

(١) كتاب الشهب اللامعة فى السياسة الملوكية ، والسير السلطانية ، لأبى القاسم عبد الله بن يوسف البخارى المالقى المعروف بابن رضوان ، ومنه عدة نسخ خطية بالخزانة العامة بالرباط . نقلا عن أبى عبد الرحمن بن عقيل الظاهرى : نوادر الإمام ابن حزم : ١/١٨٥

(*) لم يذكر لنا ابن حزم أمثلة للبلاد التى لا رئيس لها ، وأغلب الظن أنه لم يشهد بلداً يخلو من رئيس فى عصره ، ولعله يقصد ضعف الحكام ، وكانت بلاده تعانى فى زمانه من فساد ملوك الطوائف .

هـ) وأصحابه[١] ، وقد احتجوا بقول الأنصار ، أو من قال منهم يوم السقيفة للمهاجرين : منا أمير ومنكم أمير[٢] .

(ب) وظائف الإمام :

يخصص ابن حزم فى كتابه فى السياسة المفقود فصلا « فيما يلزم الإمام من أمور الأمة ، وهى عشرة أشياء » ، أى يحدد ابن حزم عشرة مهام يجب على الحاكم أن يقوم بها ، وهى :

١ — حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وماأجمع عليه سلف الأمة ، وإن نجم مبتدع فيه ، أو زاغ ذو شبهة عنه ، أوضح له الحجة ، وبين له الصواب ، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ، ليكون الدين محروسا من خلل ، والأمة ممنوعة من زلل .

٢ — تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين ، وقطع الخصام بين المتنازعين ، حتى تعم النصفة ، فلا يتعدى ظالم ، ولا يستضعف مظلوم .

٣ — الحماية والذب عن الحريم ، ليتصرف الناس فى المعايش ، وينتشروا فى الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال .

٤ — إقامة الحدود ، لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك ، وتحفظ الأمة عن اتلاف واستهلاك .

٥ — تحصين الثغور بالعدة المانعة ، والقوة الدافعة ، حتى لا يظفر الأعداء بغرة ينتهكون بها محرما ، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما .

٦ — جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة ، حتى يسلم ، أو يدخل فى ذمة ، ليقام بحق الله تعالى فى اظهاره على الدين كله .

٧ — جباية الفىء والصدقات ، على ماأوجبه الشرع ، نصا واجتهادا .

٨ — تقدير العطاء ، ومايستحق من بيت المال ، من غير سرف ، ولا تقصير ، ودفعه فى وقته ، لا تقديم ولا تأخير .

---

(١) راجع دكتورة سهير محمد مختار : التجسيم عند المسلمين — مذهب الكرامية . (رسالة الماجستير) طبع شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ، ١٩٧١

(٢) الفصل : ٤/٨٧ — ٨٨

٩ — استكفاء الأمناء ، وتقليد النصحاء ، فيما يفوضه إليهم من الأعمال ، ويكل إليهم من الأموال ، لتكون الأعمال بالأكفاء مضبوطة ، والأموال بالأمناء محوطة .

١٠ — أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور ، وتصفح الأحوال ، لينهض بسياسة الأمة ، وحراسة الملة[1] .

(ج) سلوك الإمام وسياسته :

كيف يتسنى للإمام القيام بهذه الوظائف المناطة به ؟ وكيف يمكنه أن يمارس أعماله ويؤديها أفضل أداء ؟ وما الخصال التى ينبغى أن يتحلى بها فى تعامله مع أمته وأهل بيته ؟ يتطرق ابن حزم بشىء من التفصيل لسلوكيات الحاكم فى الكتاب المفقود فى السياسة .

فيبين أن الحاكم ينبغى أن يكون على صلة مباشرة بالمحكومين ، وأن يخصص يوما واحدا فى الاسبوع لذلك ، فيقول « يجب على الإمام أن يجعل يوما فى الجمعة، يركب فيه ، فتراه العامة كلها ، ولا يمنع منه مشتك كائنا من كان ، ويجعل سائر أيامه للنظر فى الأمور » .

ولابد للحاكم أن ينظم وقته ، ولا يسرف على نفسه ، فيقوم بالنظر فى أمور الدولة « من صلاة الصبح إلى ثلاث ساعات من النهار ، ومن صلاة العصر إلى اسفار الشمس ، ويجعل وسط نهاره لراحة جسمه ، والنظر فى ماله وأهله » .

وحرص الحاكم على وقته الثمين يقتضى أن « يمنع أهل الفضول من الوصول إليه ، وملازمة داره ومجلسه ، وليغلق الباب دون ذلك جملة ، فلا يطمع أحد فى الوصول إليه لغير معنى » .

وللجلساء الحاكم أهمية كبيرة ، فيقترح ابن حزم أن « يجعل الإمام عشى نهاره إلى الاصفرار للجلساء ، ويختارهم من أهل العلم ، والفضل ، والعقل ، وحسن التدبير ، يخوض معهم فى الفقه ، وفى سائر العلوم الشرعية ، وفى

---

(١) الفصل الرابع من الباب الأول من الشهب اللامعة لابن رضوان ، نقلا عن نوادر الإمام ابن حزم : ١٨٦/١ — ١٨٧

بمذاكرة السياسة ، وأخبار الناس من الماضين ، فقد كان رسول الله يجلس(*) مع أصحابه ، ويذاكرهم ، ويشاورهم ، ويعلمهم ، وكذلك كان الخلفاء بعده » .

فأما عن حق الأسرة ، فإنه « ينبغى للملك أن يفرغ نفسه فى ليله لعياله ونسائه وولده ، ويعدل فى القسم بين نسائه » .

وينبغى للحاكم أن يحرص على انتقاء أفضل المستشارين والأصحاب من ذوى التخصصات المختلفة ، فعليه أن « يتخذ من وجوه الكتاب ، ووجوه الأطباء ، والعلماء ، والقضاة ، والأمراء ، قوما ذوى آراء سديدة وكتمان للسر ، فيجعلهم وزراءه الذين يحضرون مجلسه ، ويلازمونه فى التدبير لجميع ماقلده الله تعالى من أمور عباده » .

وعلى الحاكم أن يلجأ إلى هؤلاء المستشارين فى تدبير شئون الدولة ، وبخاصة فى المحن والأخطار ، فإنه « إذا نزلت بالملك معضلة ليس عنده فيها يقين ، شاور من أصحابه ، وولاة حدوده ، من يرجو عنده فرجا من ذلك ، ويشاور فى الحروب أهل الحرب وسياساتها ، ويسأل عن كل علم أربابه ، ولا يتكل على رأى أحد » ، أى لا يركن إلى رأى واحد دون سواه ، ويقتصر عليه وحده ، وإنما عليه أن يراعى وجهات النظر المختلفة ، كما أنه ينبغى أن يحرص على السرية قبل اتخاذ قراراته النهائية ، « ولا يطلعهم على مايختار من رأيهم ، فإذا انقضى ماعندهم ، أنفذ مارآه مما سمع منهم أو من رأى نفسه إن رآه صلاحا » ، أى أن الشورى هامة — فى نظر ابن حزم — ولكنها غير ملزمة للحاكم .

ويحمل ابن حزم الحاكم مسئولية التنمية الاقتصادية . يقول : « يأخذ الناس السلطان بالعمارة ، وكثرة الغراس ، ويقطعهم الاقطاعات فى الأرض الموات ، ويجعل لكل أحد ملك ماعمره ، ويعينه على ذلك ، فبذلك ترخص الأسعار ، ويعيش الناس والحيوان ، ويعظم الأجر ، ويكثر الأغنياء ، ويكثر ماتجب فيه الزكاة » .

(*) فى المطبوع : لا يجلس .

وينبغى على الحاكم أن يشجع حركة التوسع العمرانى ، دون الاسراف فى مظاهر الترف . يقول ابن حزم : « ولا يمنع الإمام من البنيان الواسع ، وأن يبلغ به غاية الاتقان والقوة ، ولكن يمنع من التزويق والتزخريف(*) ، وما أشبه ذلك » .

وينبغى للإمام أن يهتم بالشئون الدينية ، فيولى الصلاة فى المسجد رجلا قارئا للقرآن ، حافظا له ، عالما باحكام الفقه ، فاضلا ، خطيبا فصيحا ، يتولى امامه الصلوات المفروضات ، وصلوات الجمعة والعيدين والكسوف والاستسقاء وماشابه ذلك ، وأن يكون منزله بقرب الجامع ، كما كان مسجد رسول الله ، وأن يخصص للمسجد مؤذنين أو ثلاثة ، تتوفر فيهم شروط معينة ، يبينها ابن حزم ، وكذلك لابد من خدمة يقومون بكنس المسجد وتنظيفه ، الخ .

وأما البريد فيلزم الإمام أن يرتب لها قوما من فرسان الجند ، ويقدم عليهم رجلا منهم موثوقا من أهل السياسة ، والدلالة فى الطرق ، والتبصر بالقبائل . وتكون لرجال البريد علامة يعرفون بها ، لا يشركهم فيها غيرهم ، ويتولون مهمة الاتصالات بين الحاكم وبين الأمراء وسائر الولاة ، وعلى الإمام أن يستخبرهم عن أحوال الطرق ، وأحوال الناس فيها .

وعلى الحاكم أن ينظم عملية جمع الصدقات ، وأن لا يكون من يتولى ذلك إلا عالما بأحكام الصدقات ومقاديرها ونصابها ، وصفات مايؤخذ منها ، وممن تؤخذ ، وكيف تؤخذ ، حليما ، غير عانف ، متيقظا ، وكذلك على الحاكم أن ينظم عملية جمع خراج الأرض .

ويلزم الإمام أن يتخير الولاة والأمراء والعمال للأعمال المختلفة(**) ، من

(*) كذا ، والمراد الزخرفة .

(**) يحدد ابن حزم هذه الأعمال فى اثنى عشر عملا وهى :

(١) الصلاة
(٢) الزكاة
(٣) ولاية الجيوش
(٤) اقامة الحدود
(٥) الأقضية
(٦) الشرطة
(٧) الحسبة
(٨) الكتابة
(٩) المحاسبة
١٠ ــ البريد
١١ ــ الاختزان
١٢ ــ اقامة الحج

المسلمين وأهل الدين ، إذ لايمكنه المباشرة لكل أمور المسلمين ، ولئلا يشتغل عن تدبير الأمور العظيمة التي اختصه الله لها ، فإن رأى الإمام أن يفرق الأعمال في كل بلد ، وعلى عدد رجال فحسن ، كما بعث رسول الله ﷺ عليا قاضيا لليمن وقابضا للأخماس ، وبعث خالدا إليها متوليا للحرب ، وبعث معاذا وأبا موسى الأشعرى إليها معلمين للقرآن وأحكام الدين ، وقبض الصدقات ، وولى أعمالها جماعة غير هؤلاء .

وإن رأى أن يجمعها أو بعضها لواحد في بلد واحد فحسن ، كما جمع النبي ﷺ عمان كله لعمرو بن العاص .

ويلزم الإمام أن يرزق أمراء النواحي رزقا واسعا ، يقوم بهم وبمؤنتهم على السعة التي لا يشرهون معها إلى مال أحد من أهل عملهم ، ويرزق من لهم من الأعوان والفرسان والرجال .

ويلزم الإمام الأكبر أهل كل جهة من جهات بلده ، أن يفد عليه من خيارهم وعلمائهم ووجوه قومهم ، ليستخبرهم عن حال الأمير والناس ، فإذا وفدوا عليه ، أنفرد بهم : واحدا بعد واحد ، حتى يقف على الحق من الباطل في أمر الناس ، وأمور ولاته ، وجميع أحوال عماله .

ويحذر ابن حزم من خطورة بقاء أمراء الأقاليم فترات طويلة في مناصبهم ، فيقول : « والذى نختاره للإمام — على كل حال — أن لا يطول مدة أمير البلد . لاسيما البعيد عنه ، أو الثغور التي فيها القلاع المنيعة والجند الكثير ، أو التي فيها المال الكثير ، بل يعجل عزل كل أمير يوليه شيئا من ذلك ، وإن كان عدلاً فاضل السيرة ، فيوليه الإمام بلدا آخر من بلاده ، ليعم بعدله وحسن سيرته ماأمكنه من بلاد رعيته » .

وينصح ابن حزم الحاكم بأن يكون حازما ، وأن يتسم بالشدة إذا دعت الضرورة إلى ذلك ، فيقترح أن « لا يفتح الإمام باب التشكى بالقضاة ، لاسيما من طالبى الترؤس من أهل البلدان ، فإن شكوا ، كلفوا تبيين ماشكوا به ، فإن فعلوا عزل عنهم وبكت ، وإن ظهر تحاملهم عليه ، عوقبوا بالسجن

والاهمال واسكانهم فى غير بلادهم ، حتى يتوبوا عن طلب الفضول ، ويقبلوا على شأنهم » .

وفيما يتعلق بالشئون المالية فإنه « ينبغى للإمام أن يتخذ خازنا ثقة عفيفا ، دينا ، ضابطا ، يختزن كل مايرد على الإمام من الأموال ، ولايخرج منها شيئا إلا عن علم الإمام أو بكتبه ، ويكون له نظار وحراس يحرسون الأموال ، لئلا تضيع أو تسرق ، حتى توضع موضعها ، ويجب على الخازن تصنيف الأموال وترتيبها ، والكتب عليها ، وعلى أنواعها ، والوجوه التى قبضت منها ، مفصلا كل ذلك » .

ويوصى ابن حزم بالحذر الشديد فى تداول الأسلحة ، فينبغى أن « يتخذ الإمام خازنا للسلاح ، فمن أعطاه الإمام شيئا من ذلك ، أثبت ذكره ، وتاريخه باليوم والشهر والعام ، وإن أعطاه عارية ، كتب عليه اسم الذى استعاره ، وأخذ برد مالم يثبت أنه ضاع ، فإن اتهم بخيانة ، لم يعطه الإمام شيئا بعدها » .

ويعهد الإمام إلى من قلده ولاية من الولايات أن يكون لهم سجن للدعار ومن تخاف غائلته ، وسجن آخر غير ذلك للمحبوسين فى الديون والآداب وأشباهها ، وسجن للنساء مفرد بواباته ، ولو جعل للمحبوسات فى الديون والآداب سجن على حده من سجن المحبوسات فى التهم القبيحة لكان حسنا ، ويجعل الإمام لأهل السجن إماما يصلى بهم الجمعة والفرائض[1] .

(د) الشروط الواجب توافرها فى الإمام :

يشير ابن حزم إلى اختلاف الآراء فى الإمامة ، وكيف تكون ؟ وماالطريقة التى يتم بموجبها اقامة الإمام ؟ وكيف تسند له الإمامة ؟ .

فذهب الخوارج كلها ، وجمهور المعتزلة ، وبعض المرجئة إلى أنها جائزة فى كل من قام بالكتاب والسنة ، قرشيا كان أو عربيا أو ابن عبد .

---

(١) ابن حزم : كتاب السياسة . نصوص نقلها ابن رضوان فى كتابه الشهب اللامعة ، ونقلنا بعضها بدورنا من كتاب أبى عبد الرحمن بن عقيل الظاهرى : نوادر ابن حزم : ١٨٧/١ — ١٩٤

وقال ضرار بن عمرو[*] : إذا اجتمع حبشي وقرشي كلاهما قائم بالكتاب والسنة ، فالواجب أن يقدم الحبشي ، لأنه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة[1] ولا يوافق ابن حزم على تقديم الحبشي على القرشي ، بل يرجح كفة القرشي ، أو بقول أدق يشترط في الإمام أن يكون قرشيا[2] .

وقال قوم[**]: لا تصح الإمامة إلا بإجماع فضلاء الأمة حيث كانوا ، ويبطل ابن حزم هذا الرأى ، لأنه تكليف مالا يطاق ، إذ ليس في الوسع التعرف على اجماع فضلاء العالم الإسلامى المترامى الأطراف .

وقال آخرون : لا تتم الإمامة بأقل من خمسة رجال عدول ، على شورى عمر ، وبهذا يقول الجبائى ، ويبطل ابن حزم هذا الرأى أيضا ، إذ لا دليل عليه من الكتاب أو السنة .

ولا تصح الإمامة عند ابن حزم بطريقة واحدة بعينها ، وإنما يتسم رأى ابن حزم بالمرونة ، إذ تصح الإمامة عنده بطرق شتى :

١ — فتصح الإمامة بأن يعهد الإمام العدل إلى رجل من المسلمين قد رآه أهلا لها ، كما فعل الرسول ﷺ بأبى بكر[***]، وكما فعل أبو بكر بعمر بن الخطاب رضى الله عنهما[3] ، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز ، يقول ابن حزم : « وهذا هو الوجه الذى نختاره ، ونكره غيره ، لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة ، وانتظام أمر الإسلام وأهله ، ورفع مايتخوف من الاختلاف والشغب مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى »[4] . وهكذا يعد ابن حزم عقد الإمامة على هذا النحو أفضل الطرق وأصحها .

(*) ضرار بن عمرو ، من رجال منتصف القرن الثالث الهجرى ، اختلف في نسبته إلى المعتزلة ، فابن الراوندى يثبت أنه من المعتزلة ، والخياط ينفى ذلك . (راجع الملل والنحل للشهرستانى والانتصار للخياط) .

(١) الفصل : ٨٧/٤ — ٨٨

(٢) الفصل : ١١١/٤ ، الأصول والفروع : ٢٩١/٢

(**) لم يحددهم ابن حزم .

(***) سنعرض بعد قليل لبيان ابن حزم أن خلافة أبى بكر كانت بالنص

(٣) الأصول والفروع : ٢٩١/٢

(٤) الفصل : ١٦٩/٤

٢ ــ وتصح الإمامة أيضا بأن « يوصى الإمام إلى رجال ثقات ، فيوصيهم بانتخاب من يرونه أهلا للإمامة ، فيلزم الناس ، وذلك كشورى عمر » . فقد قيل له : من يكن الخليفة بعدك ياأمير المؤمنين ؟ تخيره لنا . فأمر الصحابة أن يختاروا لأنفسهم من رضوه من الصحابة ، فاختاروا عثمان[١] . يقول ابن حزم : « وليس عندنا فى هذا الوجه إلا التسليم لما أجمع عليه المسلمون حينئذ ، ولايجوز التردد فى الاختيار أكثر من ثلاث ليال »[٢] .

٣ ــ أما إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد ، فيصح أن يبادر رجل فاضل ، مستحق للإمامة ، فيدعو إلى نفسه ، ولا منازع له ، ويتولى الأمور ، فيعدل ، فتلزم طاعته ، ويجب اتباعه ، والانقياد لبيعته ، والتزام امامته ، كما فعل على إذ قتل عثمان[٣] . أى أن إمامة على بن أبى طالب لم تكن بنص جلى ، ولا نص خفى كما ذهبت فرق الشيعة .

« إما أن مات الإمام ، ولم يعهد إلى إنسان بعينه ، فوثب رجل يصلح للإمامة ، فبايعه واحد فأكثر ، ثم قام آخر ينازعه ، ولو بطرفة عين بعده ، فالحق حق الأول ، سواء كان الثانى أفضل منه أو مثله ، أو دونه .... فلو قام اثنان فصاعدا معا ، فى وقت واحد ، ويئس من معرفة أيهما سبقت بيعته ، نظر أفضلهما ، وأسوسهما ، فالحق له ، ووجب نزع الآخر ... فإن استويا فى الفضل ، قدم الأسوس .... لأن الغرض من الإمامة حسن السياسة ، والقوة على القيام بالأمور ، فإن استويا فى الفضل والسياسة ، أقرع بينهما ، أو نظر فى غيرهما ، والله عز وجل ، لا يضيق على عباده هذا الضيق ، ولا يوقفهم هذا الحرج ، لقوله تعالى « وماجعل عليكم فى الدين من حرج »[٤] (الحج / ٧٨) .

وهكذا لا يضع الفقيه الظاهرى الإمامة فى قالب جامد ، لا تصح إلا به

(١) الأصول والفروع : ٢٩١/٢
(٢) الفصل : ١٧٠/٤
(٣) الأصول والفروع : ٢٩١/٢ ، الفصل : ١٧٠/٤
(٤) الفصل : ١٧٠/٤ ــ ١٧١

وحده ، دون مراعاة للظروف المتغيرة ، وإنما يفتح أمامها باب الاجتهاد ، ويرفض أن تكبل الأمة بقيود حديدية تسلبها المرونة فى طريقة توليه الحاكم ، وإنما يطرح صيغا شتى تتيح الاختيار .

ويوافق ابن حزم جميع فرق أهل القبلة فى أن ليس منهم أحد يجيز امامة امرأة ، ولا إمامة صبى لم يبلغ إلا الرافضة ، فإنها تجيز امامة الصغير(*) الذى لم يبلغ(1) .

(هـ) جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل :

يذكر ابن حزم أنه قد ذهب الخوارج والشيعة — حاشا الزيدية — وقوم من المعتزلة ، إلى أنه لا يجوز إمامه أحد ، إذا وجد أفضل منه ، ويبطل ابن حزم موقف هذه الطوائف ، إذ لو كان صحيحا ، لما صحت إمامة أبدا ، إذ لا يتيقن الفضل فى أحد بعد الصحابة ، مع توازى الناس فى الفضل وتقاربهم . ويضرب ابن حزم مثلا بقبيلة قريش فى زمانه ، فإنها قد كثرت ، وطبقت الأرض من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب ، ومن الجنوب إلى الشمال ، فلا سبيل أن يعرف الأفضل من قوم هذا مبلغ عددهم ، بوجه من الوجوه(2) .

أما أهل السنة(**) ، والزيدية ، والمرجئة ، وقوم من المعتزلة ، فقد ذهبوا إلى إمامة المفضول الذى فى الناس أفضل منه ، إذا كان المفضول قائما بالكتاب والسنة ، يقول ابن حزم : وهذا هو الصواب ، إلا إذا كان الفضل فى جميع الوجوه متيقنا من الفضل البين والعلم ، كما كان فى أبى بكر الصديق(3) .

لقد أقر الإمام زيد وفرقته صحة خلافة أبى بكر وفقا لهذا المبدأ ، إذ أن

(*) يقصد بالرافضة الشيعة الإثنى عشرية ، والإمام التاسع عندهم هو محمد بن الجواد (195 — 220 هـ .) ، وقد ذهبوا إلى أن الإمامة قد انتقلت إليه بعد وفاة والده الإمام على الرضا (ت . سنة 202 هـ .) وهو لا يزال طفلا فى السابعة من عمره .

(2) الفصل : 4/ 110

(**) قال أبو الحسن الأشعرى : يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه فى شروط الإمامة ولا تنعقد الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها . وأجاز بعض الأشاعرة عقد الإمامة للمفضول (البغدادى : أصول الدين ، ص 293) .

(3) الأصول والفروع : 2/292

الزيدية — مثلهم فى ذلك كمثل سائر فرق الشيعة — يرون أن عليا هو الأفضل على الاطلاق ، ولكنهم ينفردون من بين فرق الشيعة بالاعتراف بخلافة أبى بكر وعمر .

أما ابن حزم فلا يوافق الزيدية فى أن خلافة الصديق كانت وفقا لمبدأ جواز إمامة المفضول ، وإنما كان أبو بكر هو الأفضل ، ولئن كان الشيعة قد جعلوا إمامة على بن أبى طالب تستند إلى النص (الجلى: عند الإمامية والخفى عند الزيدية) فإن ابن حزم قد أرجع إمامة أبى بكر إلى النص الجلى ، بل وينسب إلى على بن أبى طالب أنه هو الذى اعلن أن إمامة أبى بكر إنما كانت بالنص الجلى .

فقد أورد صاحب مخطوط « النصائح المنجية والفضائح المخزية » النص الآتى : « قال أبو محمد (ابن حزم) : برهان من نص رسول الله ﷺ على خلافة أبى بكر . قال على : قد صحت الرواية بأن امرأة قالت : يارسول الله : أرأيت إن رجعت ولم أجدك — كأنها تريد الموت — ؟ فقال لها عليه السلام : فأتى أبا بكر . قال على : وهذا نص جلى فى استخلاف أبى بكر رضى الله عنه .

وأيضا فإن الخبر قد جاء من الطرق الثابتة أن رسول الله ﷺ ، قال فى مرضه الذى توفى فيه : لقد هممت أن أبعث إلى أبيك وأخيك(*) ، فأكتب كتابا ، لكيلا يقول(**) قائل : أنا أحق أو يتمنى متمن ، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر . ورويناه أيضا : ويأبى الله والنبيون إلا أبا بكر .

فهذا نص جلى على استخلافه عليه السلام أبا بكر على ولاية الأمة بعده »[1] .

(*) كذا دون افصاح عن شخصية المخاطب ، والأغلب أن الخطاب كان موجها إلى عائشة رضى الله عنها .

(**) فى الأصل : لا يقول .

(1) نقلا عن : أبى عبد الرحمن بن عقيل الظاهرى : نوادر الإمام ابن حزم : ١٠٩/٢ — وهذا والنص المذكور غير صحيح إن كان مستمدا من كتاب ابن حزم المفقود فى السياسة أو من غيره من مصنفات ابن حزم .

الأخرويات

- أهمية معرفة الآخرة والعمل لها .
- اثبات القيامة .
- حساب القبر وبقاء النفس بعد الموت .
- بعث الأجساد .
- خلق الجنة والنار .
- بقاء الخلدين .
- مصير مرتكب الكبيرة .
- مصير غير المكلفين .
- مراتب الناس يوم القيامة .
- معنى الإيمان .

أهمية معرفة الآخرة والعمل لها :

معرفة الآخرة إنما هى فرض عين ، فيجب على كل مسلم بالغ عاقل أن يعرفها لكى يؤمن بها ، إذ الإيمان باليوم الآخر هو أحد أركان الإيمان أو هو الركن الخامس للإيمان على وجه التحديد ، كما يستفاد من أجابة الرسول ﷺ عن السؤال الذى وجهه إليه جبريل : ما الإيمان ؟ وثمرة معرفة الآخرة والعمل من أجلها الفوز بالجنة بعد البعث ، ويبين ابن حزم أن العمل من أجل الآخرة يثمر أيضا فى حياتناالدنيا قبل المعاد .

فيستهل ابن حزم رسالته فى « مداوة النفوس » بالحديث عن تجربته الشخصية فى البحث عن الغرض الذى يستوى الناس كلهم فى استحسانه ، وفى طلبه ، وبعد استقراء طويل ، يعلن ابن حزم أنه لم يجد هذا الغرض إلا واحدا ، ويذكرنا بحث ابن حزم الاستقرائى بما سبق أن قام به أرسطو فى بحثه عن الغاية القصوى التى يسعى إليها كل إنسان ، وقد استهل أيضا المعلم الأول كتابه الأخلاق النيقوماخية بما استهل به الإمام الظاهرى رسالته المذكورة ، وقد

انتهى فيلسوف اليونان الكبير إلى أن السعادة القصوى[1] هي الغاية التي يسعى إليها كل إنسان ، أما فقيهنا الظاهرى فإنه قد توصل فى بحثه إلى أن الغاية القصوى التى ينشدها كل الناس ، هى طرد الهم ، فهو الغرض الذى يشترك الناس جميعا فى طلبه . يقول ابن حزم « فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا فى استحسانه فقط ، ولا فى طلبه فقط ، ولكن رأيتهم — على اختلاف أهوائهم ومطالبهم ومراداتهم — لا يتحركون حركة أصلا ، إلا فيما يرجون به طرد الهم ، ولا ينطقون بكلمة أصلا إلا فيما يعانون به ازاحته عن أنفسهم ... فطرد الهم مذهب قد اتفقت الأمم كلها منذ خلق الله تعالى العالم ، إلى أن يتناهى عالم الابتداء ، ويعقبه عالم الحساب » .

ويلاحظ ابن حزم أن كل غرض غير طرد الهم ، ففى الناس من لا يستحسنه ، إذ فى الناس من لا دين له ، فلا يعمل للآخرة ، وفيهم من أهل الشر من لا يريد الخير ولا الأمن ولا الحق ، ومن الناس من يؤثر الخمول على بعد الصيت ، وفى الناس من لا يريد المال كالأنبياء والزهاد والفلاسفة ، ومن الناس من يؤثر الجهل على العلم كأكثر العامة ، ولكن ليس فى العالم مذ كان أحد يستحسن الهم ، ولا يريد إلا طرحه عن نفسه .

فلما استقرت فى نفس ابن حزم هذه المعرفة ، أو هذا العلم الرفيع — على حد قوله — وانكشف له هذا السر العجيب ، بحث عن سبيل موصلة إلى طرد الهم ، الذى هو المطلوب النفيس لدى جميع الناس ، فلم يجدها إلا فى التوجه إلى الله بالعمل للآخرة . يقول « ووجدت العمل للآخرة سالما من كل عيب ، خالصا من كل كدر ، موصلا إلى طرد الهم على الحقيقة »[1] .

اثبات الحقيقة :

إن لمكث الناس وتناسلهم فى دار الابتلاء — التى هى الدنيا — أمدا يعلمه

(1) Aristatle: The Nicomachen Ethics, Book I, pp. 1-27

(١) مداوة النفوس ، ضمن ثلاث رسائل لابن حزم ، القاهرة ، دار الثقافة العربية ، ١٩٦٢ ، ص ٧ — ١٠

الله تعالى ، فإذا انتهى ذلك الأمد ، مات كل من فى الأرض ، ثم يحى الله عز وجل كل من مات مذ خلق الله الحيوان إلى انقضاء الأمد المذكور ، ورد أرواحهم التى كانت باعيانها ، وجمعهم فى موقف واحد ، وحاسبهم على جميع أعمالهم ، ووافاهم جزاءهم ، ففريق من الجن والإنس فى الجنة ، وفريق فى السعير[1] .

فمن أنكر القيامة ، وذهب إلى أنه لا بعث ، فهذا قول يكفى من الرد عليه اجماع جميع المسلمين على تكفير قائله ، واخراجه من ملة الإسلام ، مع النصوص الواردة فى القرآن بذلك ، من أن الله يبعث الناس ليوم لا ريب فيه ، وماجاء فى ذلك من الآثار[2] .

ولكن هل يمكن تقديم أدلة نقلية على اثبات القيامة وكل مايتعلق بالاخرة ، لمن لا يؤمن بالأدلة النقلية ؟ يذهب ابن قيم الجوزيه إلى أن موضوع المعاد والثواب والعقاب ، وهل يعلم بالعقل مع السمع أو لا يعلم إلا بالسمع وحده ؟ ففيه قولان لنظار المسلمين من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم ، والصحيح — فيما يذهب ابن القيم — أن العقل دل على المعاد والثواب والعقاب اجمالا ، وأما تفصيله فلا يعلم إلا بالسمع[3] . وأما ابن حزم ، فكان يذهب إلى أن اثبات القيامة بالأدلة العقلية أمر متعذر ، ويقول : « وأما من خالفنا فى الشريعة ، فلسنا نكلمه فى هذا ، ولكنا نكلمه ... فى اثبات التوحيد والنبوة ، فإذا صحت نبوة محمد ﷺ ، وجب تصديقه فى كل ماأخبر به . ولسنا نقول : إن العقل يوجب كون القيامة ، ولا يوجب الجزاء على الإحسان والإساءة ، ولا أن العقل ينفى شيئا من ذلك ، ولكنا نقول : إن الله تعالى يفعل مايشاء ، وأن ماأخبر به عز وجل — وقد أخبر بالقيامة والجنة والنار — فوجب تصديقه . قال الله تعالى : « وأن الساعة آتية لا ريب فيها » (الحج / ٧) ، وقال فى الجنة « عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين »[4] (آل عمران / ١٣٣) .

(١) الفصل : ٧٩/٤
(٢) الأصول والفروع : ١٤٢/١
(٣) ابن القيم : حادى الأرواح ، ص ٣٦٥
(٤) الفصل : ٦٥/٤

واثبات القيامة وحساب الآخرة يقتضى اثبات تسجيل جميع أعمال الإنسان فى حياته الدنيا ، واثبات ذلك بالطبع لا يكون عند ابن حزم بأدلة عقلية ، وإنما بأدلة نقلية بحتة . فيذهب إلى أن كتاب الملائكة لأعمالنا حق ، لقوله تعالى « وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين » (الانفطار / ١١) ، وقوله « إنا كنا نستنسخ ماكنتم تعملون » (الجاثية / ٢٩) ، وقوله « وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك » (الاسراء / ١٣) ، وقوله « إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد . مايلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد » (ق / ١٧ — ١٨) .

ويقرر ابن حزم أن كل هذا لا خلاف فيه بين أحد ممن ينتمى إلى الإسلام . إلا أنه لا يعلم أحد من الناس بكيفية ذلك الكتاب[1] .

واثبات حساب الآخرة يقتضى اثبات الميزان ، فمن أنكروا الميزان ، خالفوا كلام الله تعالى جرأة ، ولعل ابن حزم كان يقصد المعتزلة حين أشار إلى قوم أنكروا الميزان ، كما استنكر موقف المجسمة حين قال : وتنطع آخرون ، فقالوا : هو ميزان بكفتين من ذهب . ويؤكد الإمام الظاهرى أن أمور الآخرة ، لا تعلم إلا بما جاء فى القرآن أو بما جاء عن الرسول ﷺ ، ولم يأت عنه شىء يصح فى صفة الميزان ، ومن ثم فلا يحل لأحد أن يقول على الله مالم يخبرنا به .

ولكنا نقول كما قال تعالى « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » (الأنبياء / ٤٧) ، وقال « والوزن يومئذ الحق » (الأعراف / ٨) ، وقال « فأما من ثقلت موازينه » (القارعة / ٦) لذلك نقطع على أن الموازين توضع يوم القيامة لوزن أعمال العباد ، وأن تلك الموازين « أشياء » يبين الله بها لعباده مقادير أعمالهم من خير أو شر ، من مقدار الذرة التى لا تحس فما زاد ، ولا ندرى كيف تلك الموازين ، إلا أننا ندرى أنها بخلاف موازين الدنيا[2] .

---

(١) السابق : ٦٦/٤

(٢) الأصول والفروع : ١٤٣/١

وينبغى الإيمان أيضا بالصراط ، وهو طريق أهل الجنة إليها ، من المحشر فى الأرض إلى السماء ، والناس يمرون عليه ، على قدر أعمالهم ، كمر الطرف فما دون ذلك ، فمن وقع منه فقد وقع فى النار .

وكذلك صحت الآثار فى الحوض ، وهو كرامة للنبى ﷺ ولمن ورد عليه من أمته ، ولا يجوز انكاره ، لأن انكاره مخالفة لما صح عن النبى ﷺ[1] .

حساب القبر وبقاء النفس بعد الموت :

وقبل حساب الآخرة ثمت حساب آخر ينبغى الإيمان به ، وهو حساب القبر ، ولا يكذب به إلا الزنادقة الذين لا يؤمنون بالبعث بعد الموت ، أو الذين يقولون : إن الأرواح تموت بموت الأجساد ، وممن ذهب إلى ابطال عذاب القبر ضرار بن عمرو[*] ومن وافقه .

وذهب جميع أهل السنة إلى اثبات عذاب القبر ، ووافقهم على ذلك بشر بن المعتمر والجبائى وغيرهما من المعتزلة . والدليل على اثبات عذاب القبر الأحاديث النبوية المتواترة باثباته ، وليس فى شىء من القرآن . ولا السنة ، ولا النظر العقلى مايبطله .

ومما يثبت عذاب القبر فى الآيات القرآنية ، قوله تعالى : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة » (ابراهيم / ٢٧) يعنى فى عذاب القبر عند السؤال ، وكذلك قالت عائشة عن الرسول ﷺ فى قوله تعالى « من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحا فلأنفسهم يمهدون » (الروم / ٤٤) ، يعنى فى القبر ، وعن أبى سعيد الخدرى أن قوله تعالى « فإن له معيشة ضنكا » (طه / ١٢٤) نزلت فى عذاب القبر : يضيق على الشقى قبره حتى تختلف ضلوعه .

ويبين ابن حزم أن المراد عنده بعذاب القبر ، وفتنته ، والمساءلة فيه أن ذلك كله يلقاه المرء إثر موته ، سواء كان له قبر أو لم يكن ، أو ترك غير مقبور ،

(١) الفصل : ٤/٦٦.

(*) انتسابه إلى المعتزلة موضع خلاف كما سبقت الإشارة إليه .

وإنما نسب العذاب إلى القبر لأن المعهود فى أكثر الموتى أنهم يقبرون ، إلا الشاذ من غريق أو حريق أو أكيل سبع ومأأشبه ذلك مما لا يقع إلا فى الندرة . وقوله تعالى « منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى » (طه / ٥٥) ، وبيان ذلك أن كل أحد يرجع إلى الأرض التى عبر عنها بالقبر ، لأن الغريق والمصلوب والمحرق وأكيل السبع يعودون يوما ما إلى التراب ، لابد من ذلك ، بل والمتغذى بلحمه يخرج رجيعا ، فيلحق بالأرض .

ويبطل ابن حزم ماذهب إليه بعض رجال المعتزلة — كأبى الهذيل العلاف ، وأبى بكر بن عبد الرحمن الأصم وغيرهما من القول بفناء الأرواح وعدمها إثر مفارقتها للأجساد ، لأن الروح — عند العلاف — عرض من الأعراض . ويؤكد ابن حزم أن النفس بعد مفارقة الجسد فى نعيم إذا كانت نفسا صالحة أو فى شقاء إن كانت نفسا ظالمة . وهى — فى الحالتين — حاسة بكل ذلك ، ذاكرة له ، إلى أن تحل يوم القيامة . وقد بين ذلك قوله تعالى فى الشهداء إنهم « أحياء عند ربهم يرزقون » (آل عمران / ١٦٩) ، ونحن نشهد أجسامهم خلاف هذه الحالة ، فصح أن هذا الفعل المذكور ، إنما هو للأرواح خاصة ، وقال تعالى فى آل فرعون « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا » (غافر / ٤٦) ، فصح بنص هذه الآية أن الأرواح من آل فرعون معذبة قبل يوم القيامة ، إذ أجسادهم فى قبورهم ، وقوله تعالى « ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون » (الأنعام / ٩٣) ، فهذا نص جلى على أن أرواح الفاسقين معذبة قبل يوم القيامة ، وأنها موجودة مجازة بخلاف قول أبى الهذيل وأبى بكر الأصم[1] .

ويؤكد ابن حزم أن الذى قاله فى بقاء الأرواح وفساد الأجساد ، هو الذى صح أيضا عن الصحابة من أمثال ابن مسعود وأسماء بنت أبى بكر ، وابن عمر رضى الله عنهم ، إذ كانوا يقطعون على أن الأرواح باقية عند الله ، وأن الجثث ليست بشىء .

(١) الأصول والفروع : ٢٣٢/١ — ٢٣٥ ، ٢٣٦/١ — ٢٣٨ ، الفصل : ٦٦/٤ — ٦٨

إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم القيامة ، ولكنها معذبة فى غير نار جهنم لقوله تعالى « ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر » (السجدة / ٢١) ، فصح أن النفس معذبة من حين موتها إلى يوم القيامة ، فإذا كان يوم القيامة ، أحيا الله تعالى العظام ، وأخرجها من القبور ، وركب عليها الأجساد ورد إليها الأنفس ، ودخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار ، ويحكى القرآن عن أهل النار قولهم « يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا » (يس / ٥٢) ، لأنه صار العذاب الذى كانوا فيه (فى القبر) هينا يسيرا بالاضافة إلى عذاب جهنم[1] .

وقد اختلف الناس فى مستقر الأرواح بعد مفارقتها للأجساد ، فذهبت طائفة من أهل السنة إلى أنها على أفنية قبورها ، واحتجوا بأشياء لا تصح عند ابن حزم .

وذهب قوم من الروافض منهم السيد الحميرى[2] وغيره وقوم يدعون أنهم من المعتزلة كأحمد بن خابط ، وكان من أصحاب النظام ، ذهب هؤلاء إلى القول بتناسخ ارواح الفاسقين[3] على سبيل العقاب ، أما أرواح الصالحين فتنزل فى الأجرام العلوية ، وزعم بعضهم أنها الملائكة . وجميع المسلمين مكفرون لهم بهذا القول ، مخرجون لهم به من دائرة الإسلام[4] .

قال ابن حزم : والذى نذهب إليه فى مستقر الأرواح ، أنها حيث أخبر رسول الله ﷺ ، فإنه قال إنه رآها ليلة الإسراء فإنه ذكر أنه رأى فى سماء الدنيا آدم عليه السلام عن يمينه أسودة[*] وعن يساره أسودة ، وأنه إذا نظر عن

---

(١) رسالة فى حكم من قال : إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين ، ضمن رسائل ابن حزم ، نشرة د . احسان عباس : ٣/٢١٩

(٢) من الشيعة الكيسانية . راجع الشهرستانى : الملل ، ص ١٥٧ ، أبا حاتم الرازى : الزينة ، ص ٢٩٨

(٣) يخصص ابن حزم بابا لعرض أقوال أصحاب تناسخ الأرواح والرد عليهم فى كتابه الأصول والفروع : ٢/ ٣١٨ — ٣٢١ ، وفى كتابه الفصل : ١/٩٠ — ٩٤

(٤) الأصول والفروع : ١/٢٣٦ ، الفصل : ٤/٦٩ — ٧٢

(*) جمع سواد ، وهو مظهر الشىء على البعد ، ودون أن يتبينه الإنسان .

يمينه ضحك ، وإذا نظر عن يساره بكى ، فسأل آدم النبى ﷺ عن تلك الأسودة ، فأخبر أنهم نسم بنيه ، وأن الذى عن يمينه منها نسم أهل الجنة ، وأن التى عن شماله نسم أهل النار . ويذكر ابن حزم أن هذا الحديث يفسر معنى قوله تعالى « فأصحاب الميمنة ماأصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة ماأصحاب المشأمة ... » (الواقعة / ٨ — ١١) .

ويقول ابن حزم : وهذا الحديث أيضا يؤيد مذهبنا فى ظاهر قول الله تعالى : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » (الأعراف / ١١) و«ثم» فى العربية تقتضى رتبة معها مهلة ، لا سبيل إلى غير ذلك ، فصح أن هذا الخطاب من الله تعالى للأنفس خاصة ، ولعناصر الجسد ، قبل تصويرها منيا ثم لحما ثم جسدا إنسانيا . والله تعالى خلق الأنفس جملة ، وهى الأرواح ، وهى النسم(*) ، وأمرها حيث رآها رسول الله ﷺ ورتبها مواضعها ، فأرواح أهل السعادة فى محل السعادة ، وأرواح أهل الشقاء فى محل الشقاء .

ثم يرسل الله إلى كل جسد الروح الذى سبق فى علمه تعالى ، إذ ينفخ الروح فى بطن الأم ، فتكون الحياة ، وعند الموت تعود أرواح أهل الكفر إلى محلها من الشمال فتكون هناك فى النكد ، وأرواح أهل السعادة تعود إلى محلها من اليمين ، فتكون هناك فى راحة ونعيم .

وأما أرواح الأنبياء فحيث أخبر الرسول ﷺ أنه رآها — ليلة أسرى به — فى السموات ، وأما أرواح الشهداء فحيث أخبر الله تعالى بقوله « أحياء عند ربهم يرزقون » (آل عمران / ١٦٩) ولا يكون هذا الرزق إلا فى الجنة ، وكما أخبر الرسول أن نسمة الشهداء تعلق فى ثمار الجنة ، ثم تأوى إلى قناديل معلقة تحت العرش .

فإن قال قائل : كيف تخرج أرواحهم بعد أن دخلت الجنة إلى مشاهدة الشدة يوم الحساب ؟ قيل له : لسنا ننكر بشهادة القرآن والحديث الصحيح

(*) يقول ابن حزم : « والنسمة عندنا الروح ، والروح والنفس شىء واحد ، وإنما هى اسماء مشتركة ، وهى شىء واحد ، والمراد بالنفس والنسمة والروح هو المنفوخ فى الجسد ، وهو المخاطب ، وهو المدبر للجسد » . (الأصول والفروع : ١/ ٢٤٢) .

الخروج من الجنة قبل يوم القيامة إلى مشاهدة أحوال الدنيا ، وقد دخل الرسول ﷺ الجنة ليلة الإسراء ، ثم رجع إلى الدنيا . وأما الذى لا سبيل إليه فخروج من استحق الكون فيها ، أى من دخلها يوم القيامة ، فلا سبيل إلى خروجه منها[1] .

ويتضح مما تقدم أن ابن حزم أعلن أن للنفوس وجوداً سابقاً على وجودها متحدة بالأبدان ، ولكنه صرح بأن النفوس كلها مخلوقة . ومن هنا يتبين الخطأ الذى وقع فيه هنرى كوربان حين أدخل ابن حزم فى عداد أتباع الأفلاطونية فى الإسلام ، ويرجح أنه قد اطلع — فى مكتبة قصر شاطبه — على نسخة من كتاب الزهرة لإمام الظاهرية محمد بن داود الأصفهانى (ت . سنة ٢٩٧ هـ .) الذى أشار إلى المأدبة احدى أساطير أفلاطون[2] ، فقد جاء فى كتاب الزهرة « زعم بعض المتفلسفين أن الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل على هيئة الكرة ، ثم قطعها أيضا ، فجعل فى كل جسد نصفا ، وكل جسد لقى الجسد الذى فيه النصف الذى قطع من النصف الذى معه ، كان بينهما عشق للمناسبة القديمة ، وتتفاوت أحوال الناس فى ذلك على حسب رقة طبائعهم »[3] . وقد بين ابن حزم فى رسالته طوق الحمامة[4] أن الحب يقوم على التقاء عنصرين كانا فى الأصل كلا واحدا .

ويعترف هنرى كوربان أن ابن حزم يستند إلى حديث نبوى يؤكد بشكل واضح أسبقية وجود النفس[5] . ويعنى كوربان قول الرسول ﷺ « الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها أئتلف وما تناكر منها اختلف » . وقد استشهد ابن حزم فضلا عن هذا الحديث بقوله تعالى « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا »

---

(١) الأصول والفروع : ٢٣٦/١ — ٢٤١

(٢) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية : ١/ ٣٣٧

(٣) ابن داود : الزهرة ، ج ١ . تحقيق لويس نكل وابراهيم طوقان ، بيروت ، ١٩٣٢ ، ص ١٥ ، نقلا عن د . احسان عباس ، مقدمة رسائل ابن حزم : ٢٨/١

(٤) رسائل ابن حزم : ١/ ٩٠ ومابعدها .

(٥) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية : ٣٣٧/١

(الأعراف / ١٧٢) فهذا نص جلى على أنه تعالى خلق أنفسنا كلها من عهد آدم ، وكانت الأجساد حينئذ ترابا وماء ، فصح يقينا أن نفوس كل من يكون من بنى آدم إلى يوم القيامة كانت موجودة مخلوقة حين خلق الله آدم ، ولم يقل الله أنه بعد ذلك أفنانا أى أفنى نفوسنا[١] .

هكذا ينبغى أن نبحث عن مصادر أفكار ابن حزم ، فقد كانت مصادره الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ولم يكن أفلاطونيا بالمرة ، بل خالف افلاطون الذى كان يذهب إلى أن النفس قديمة ، بينما النفس عند الإمام الظاهرى مخلوقة ، وإن كان خلقها قد سبق اتحادها بالبدن .

بعث الأجساد :

لئن كان بعض فلاسفة الإسلام فى المشرق من أمثال ابن سينا[٢] قد أنكروا بعث الأجساد وأثبتوا المعاد الروحانى فقط ، فإن بعض متفلسفة المغرب المعاصرين لابن حزم قد ذهبوا نفس المذهب ، ومنهم رجل يقال له أبو محمد اسماعيل بن عبد الله الرعينى[*] وفرقته ينكرون المعاد الجسمانى . يقول ابن حزم « وكان أبو محمد الرعينى يذهب إلى أن الثواب والعقاب إنما هو للأنفس فقط »[٣] . وأنه « كان ينكر بعث الأجساد ، ويقول : إن النفس حال فراقها الجسد تصير إلى معادها فى الجنة أو النار »[٤]

(١) الأصول والفروع : ٢٣٩/١ ، الفصل : ١٣١/٣ — ١٣٢

(٢) ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، وكذلك د . محمد عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٢٢٣ ومابعدها .

(*) يقول عنه ابن حزم : « وقد أدركته ، وضمنى وإياه سكنى بعض مدائن الأندلس ، إلا أنه كان مختفيا (لزهده) فلم ألقه ، ولكنى لقيت جماعة من أصحابه » (الأصول والفروع : ١٤٤/١) .
وكان من المجتهدين فى العبادة ، المنقطعين فى الزهد ، وكان من أتباع محمد بن عبد الله بن مسرة (٢٦٩ — ٣١٩) ، وكان لاسماعيل الرعينى هذا فرقة من الأتباع ، وكان عند فرقته اماما واجبة طاعته ، يؤدون إليه زكاة أموالهم ، وكانت ابنته متكلمة ناسكة مجتهدة ، متبعة لأقوال أبيها ، وقد أصبح شخصية أسطورية ، تنسب إليه الخوارق . يقول ابن حزم « ورأيت أنا من أصحاب اسماعيل الرعينى المذكور من يصفه بفهم منطق الطير ، وبأنه كان ينذر بأشياء قبل أن تكون » ، وينسب إليه القول باكتساب النبوة . (الفصل : ٨٠/٤ ، ١٩٩/٤ — ٢٠٠ ، نوادر ابن حزم : ٢١٢/١ — ٢١٤) .

(٣) الأصول والفروع : ١٤٤/١

(٤) الفصل : ٨٠/٤

ويبطل ابن حزم قول معاصره الرعيني ومن تبعه ، لأن هذا القول الذى ذهب إليه ، يكفى من افساده اجماع جميع الأمة على بطلانه ، وعلى أن قائله خارج من الإسلام ، لأنه مخالف لقوله عز وجل « وأن الله يبعث من فى القبور » (الحج / ٧) .

ومما يستدل به ابن حزم أيضا على بعث الأجساد قول الله تعالى « وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » (البقرة / ٢٨) . فالموت إنما هو أن يكون الجسد مفارقا للنفس ، لأن الحياة اجتماع النفس والجسد ، وهكذا تدل الآية — فيما يرى ابن حزم — أننا كنا أمواتا ، ثم اجتمعنا فحيينا ، ثم تفرقا فمتنا ، ثم يجتمعان فنحيا ، هذا ظاهر الكلام الذى لا يحتمل تأويلا غيره .

وبعد الموت تكون النفس « حساسة بعد فراقها الجسد أتم حس » ، أما الجسد فيصير ترابا ، ومن أنكر هذا فهو كافر بنص التنزيل .

ومن الأدلة القرآنية الصريحة على بعث الأجساد قوله تعالى « ... قال من يحى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » (يس / ٧٨ — ٧٩) فهذا نص التنزيل على أن العظام تحيا بعد بلاها ، والنفس لا عظام لها ، ولا بلى ، ولا مزاج .

وقال « ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون » (الروم / ٢٥) ، وقال « يخرجون من الأجداث »[1] (القرآن / ٧) .

خلق الجنة والنار :

يذكر ابن حزم أن طائفة من المعتزلة وقوم من الخوارج قد ذهبوا إلى أن الجنة والنار لم يخلقا بعد ، بينما ذهب جمهور المسلمين إلى أنهما قد خلقتا .

وقد احتج بعض من أنكر أن الجنة والنار قد خلقتا بالفعل بما صح عن النبى ﷺ أنه قال — وقد ذكر شيئا من ذكر الله عز وجل — « من قال هذا غرست له فى الجنة كذا وكذا نخلة » .

(١) الأصول والفروع : ١٤٤/١ — ١٤٥

واحتجوا أيضا بقول الله تعالى حكاية عن امرأة فرعون إذ قالت : « رب ابن لى عندك بيتا فى الجنة » (التحريم / ١١) فقيل : لو كانت مخلوقة لم يكن لاستئناف الدعاء فى البناء ، واستئناف الغرس معنى .

ويبطل ابن حزم هذا الاحتجاج من وجهين :
أحدهما : أن علم الله عز وجل سابق لجميع الكائنات ، فمن علم أنه يقول هذا الذكر فقد غرست له فى الجنة التى وعد بغرسها على هذا القول ، وأعدت له جزاء بقوله إذا قاله .

والوجه الثانى : أن ابن حزم لا ينكر أن يحدث الله عز وجل فى الجنة أشياء ينعم بها عباده شيئا بعد شيء ، وحالا بعد حال ، وإنما يقول : إن الجنة والنار مخلوقتان على الجملة ، كما أن الأرض ومافيها مخلوقة على الجملة ، ولا ينكر تأليف بعض أجزائها إلى بعض على حسب مايحدث فى هذا العالم عندنا ، فيتولد منه هيئة جديدة لم تكن على تلك الحال فيما خلا .

ويثبت ابن حزم صحة القول إن الجنة والنار مخلوقتان بما أخبر به النبى ﷺ من أنه رأى الجنة ، ودخلها ليلة أسرى به ، ووصف أماكنها ، وأخبر أنه رأى سدرة المنتهى وعندها جنة المأوى ، وأخبر أنها فى السماء السادسة ، وهى التى قال الله تعالى فيها « فلهم جنات المأوى نزلا بما كانوا يعملون » (السجدة / ١٩) فنص عز وجل أنها جنة الجزاء التى هى دار الخلد . ويذكر ابن حزم أنه تعالى بين هذا لئلا يقول قائل : إنها جنة غير الجنة التى وعدنا أن تكون لنا جزاء يوم القيامة .

وأخبر النبى ﷺ أنه رأى فى كل سماء نبيا من الأنبياء إلى أن يبلغ إلى سماء الدنيا ، وأنه رأى فيها آدم عليه السلام ، فصح أن الجنات هى مابين سماء الدنيا إلى العرش ، وبطل قول من قال : إن الجنة لم تخلق بعد[1] .

ومايقال عن خلق الجنة ينسحب أيضا على النار ، فقد أخبر النبى أنه رأى أناسا فى النار كالمرأة التى حبست الهرة ، فصح أن النار مخلوقة ، وأخبر أن شدة

---

(١) الأصول والفروع : ١٧٢/١ — ١٧٣ ، الفصل : ٨١/٤ — ٨٣

الجمر من فيح(*) جهنم ، وأن شدة الحر من فيحها ، ولا يجوز أن يكون فيح مؤثر لشيء معدوم ، ولم يخلق بعد .

وأخبر النبي ﷺ أن النار اشتكت إلى ربها ، فصح بهذا كله أن النار مخلوقة ، وأنها محاذية إلى الجنة لقوله تعالى « فضرب بينهم بسور له باب » (الحديد / ١٣) ، وقوله « ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله قالوا إن الله حرمها على الكافرين » (الأعراف / ٥٠) ومن خالف(**) هذا ، فإنما دل على عظيم جهله وعماه عن ادراك الحقائق(١) .

وكان أحد المعاصرين لابن حزم وهو منذر بن سعيد(***) يقول : إن الجنة التي أسكن فيها آدم عليه السلام ليست جنة الخلد ، واحتج بما يأتي :

(١) إن آدم أكل من شجرة الخلد ابتغاء الخلد ، فلو كان في جنة الخلد لم يبتغ الخلد .

(٢) إن الجنة لا كذب فيها ، وقد كذب ابليس في الجنة التي كان فيها آدم .

(٣) إن من دخل جنة الخلد لم يخرج منها ، ولكن آدم خرج من جنته .

ويرد ابن حزم على النحو التالي :

فأما قوله : إن آدم أكل من شجرة الخلد ، رجاء الخلد ، فقد علمنا أن ابتغاء آدم للخلد ، وطلبه اياه بأكل الشجرة ، كان خطأ لا صوابا ، والخطأ لا يحتج به . وقد يحتمل أن يكون الله أعلمه أنه خالد فنسى ، كما أعلمه أن الشيطان له عدو فنسى .

وأما احتجاجه الثاني بأن الجنة لا كذب فيها ، فقد كذب فيها ابليس ، وكذلك احتجاجه الأخير بأن الجنة لا يخرج منها من دخلها ، وقد أخرج منها آدم ، فهذا أيضا لا حجة فيه ، لأنه إنما يكون كما قال ، إذا كانت جزاء ،

(*) فاح فيحا . يقال : فاح الحر أي اشتد . وفاح بمعنى انتشر .

(**) ظاهر الآية يدل على أن هذا حال أصحاب النار يوم القيامة الذي لم يأت بعد .

(١) الأصول والفروع : ١٧٤/١

(***) سبق التعريف به ، ولد سنة ٢٧٣ ، وتوفي سنة ٣٥٥ ، وولي قضاء قرطبة .

ولا دليل على ذلك . أى أن اعتراض منذر بن سعيد يصح لو كانت اقامة آدم فى الجنة من قبيل الجزاء ، ولكن الأمر لم يكن كذلك .

وبعد أن أبطل ابن حزم حجج معارضيه ، يثبت أن آدم كان فى جنة الخلد ، بما يأتى :

(١) إن الله عز وجل وصف حال آدم فيها ، فقال : « إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى » (طه / ١١٩) وهذه صفات الجنة لا صفات شىء مما فى عالم الكون والفساد . وكان منذر بن سعيد قد أثار شبهة فى هذا الصدد ، فذهب إلى أن الجنة التى عاش فيها آدم كان فيها شمس ، والشمس مصدر للتأذى والتألم من حرارتها ، وجنة الخلد خلو تماما من أى مصدر للأذى أو الألم . قال منذر بن سعيد « إنه لو لم تكن شمس فى الجنة التى كان فيها آدم لما قيل له : إنه لا يضحى فيها » . وهذا — على حد قول ابن حزم — عكس الحقائق ، فإنما ينفى الضحى عن المكان الذى لا شمس فيه .

(٢) ومن الأدلة أيضا على أن آدم اسكن جنة الخلد نفسها ، أنه لا دار إلا الجنة والنار ، وهذا البرزخ الذى نحن فيه — أى عالمنا الدنيوى — بينهما ، فلما أخبر الله تعالى أنه اسكن آدم الجنة ، كان ذلك عن الجنة التى لا جنة غيرها ، وجميع الجنات جنة الخلد .

(٣) ويدلل أخيرا ابن حزم على صحة مذهبه ، بما ورد عن اخراج الله عز وجل لآدم وزوجه من الجنة ، حيث قال الله لهما « اهبطا منها » (طه / ١٢٣) ، وفى موضع آخر « اهبطوا » (البقرة / ٣٦ ، البقرة / ٣٨) يعنى ابليس وآدم وحواء . وقال تعالى « اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين » (الأعراف / ٢٤) ، وهذا دليل بين على أنه كان فى غير الأرض ، وقد تبين أنه لا شىء إلا الجنة والنار(*) ، ولو كان فى جنة الأرض لكان إنما نقل من أرض إلى أرض ، وهذا غير ماعوقب به ، فصح أنه إنما أخرج من الجنة التى تكون لنا دار جزاء[1] .

(*) هذا تقسيم ناقص فما هو « غير الأرض » قد يعنى أحد الكواكب أو الاجرام السماوية .

(١) الأصول والفروع : ١٧٤/١ — ١٧٦ ، الفصل : ٨٣/٤ ومابعدها .

بقاء الخلدين :

يذهب ابن حزم إلى أن الأمة اتفقت كلها : برها وفاجرها — حاشا جهم ابن صفوان وأبى الهذيل العلاف وبعض الروافض — على أن الجنة لا فناء لنعيمها ، والنار لا فناء لعذابها ، وأن أهل كل منهم خالدون أبد الأبد فيهما ، لا إلى نهاية[1] .

ولكن ابن قيم الجوزية يعالج هذه المسألة معالجة أكثر استفاضة فى كتابه حادى الأرواح ، ويبين أن أهل السنة وعلماء السلف قد اتفقوا على أن الجنة باقية أبدية ، بيد أن ثمة نزعا بينهم فى أمر النار ، وأنهم اختلفوا فيما بينهم فى الاجابة عن هذا السؤال : هل النار أبدية أو مما كتب عليه الفناء ؟ ويرجح ابن القيم — متابعا فى ذلك شيخه السلفى ابن تيميه — القول بأن النار فانية ، وأن الله قد جعل للنار أمدا تنتهى إليه ثم تفنى ويزول عذابها ، وأنه ليس فى القرآن دليل على بقاء النار وعدم فنائها ، وأن من الصحابة من ذهب هذا المذهب ، وأن شيخ الإسلام ابن تيمية قد نقل هذا القول عن عمر وابن مسعود وأبى هريرة وأبى سعيد (الخدرى) وغيرهم ، فيروى عن عمر بن الخطاب أنه قال « لو لبث أهل النار فى النار عدد رمل عالج[*] لكان لهم يوم يخرجون فيه » ذكر ذلك فى تفسير قوله تعالى « لابثين فيها احقابا » (النبأ / ٢٣) ، ويبين ابن القيم أن لفظ أهل النار لا يختص بالموحدين ، بل يشمل من عداهم[2] .

أما ابن حزم فإنه لم يفرق بين الدارين ، وأنكر القول بفنائهما ، وفند دعاوى مخالفيه على النحو التالى :

أ — الرد على جهم بن صفوان :

(١) ذهب الجهم إلى القول بفناء الجنة والنار[**] ، واحتج بقول الله تعالى

(١) الأصول والفروع : ١/١٧٧

(*) العالج : ماتراكم من الرمل .

(٢) ابن القيم : حادى الأرواح ، ص ٣٤٥ — ٣٨٨

(**) يقول ابن القيم عن قول الجهم بفنائهما « ليس له فيه سلف قط من الصحابة ولا من التابعين ولا =

« وأحصى كل شيء عددا » (الجن / ٢٨) ، ولا يشرح لنا ابن حزم حجة الجهم ، والظاهر أن الجهم يريد أن يقول : لو كانت الجنة والنار باقيتان أبدا لكانت كل واحدة منهما غير متناهية ، ولكن الآية المذكورة تنص على أن جميع الأشياء — بما فى ذلك الجنة والنار — يمكن أحصاء عددها ، ومن ثم فجميع الأشياء متناهية العدد ، إذ أن اللا متناهى هو مالا يمكن احصاء عدده — ولئن كان الجهم قصد هذا المعنى فحجته قوية ، بل هى أقوى من رد ابن حزم عليها ، أو بقول أصح جاء رد ابن حزم غامضا فقد ذهب الإمام الظاهرى إلى أن الإحصاء إنما يقع على ماحصره العدد ، وخرج إلى حد الوجود ، وأما العدم فلا عدد له ، ولو كان له عدد لكان موجودا ، ومالا عدد له ، فليس للإحصاء إليه سبيل ، ولا يوصف بأنه يحصى ، فعلى هذا الوجه يتبين بطلان من أراد أن يحتج بالاحصاء على ماليس للاحصاء إليه طريق . ولكن أليس ماقاله ابن حزم يدعم رأى الجهم ولا يبطله ؟ أفليست الجنة والنار — كما أثبت الإمام الظاهرى فيما سبق — مخلوقتان إذ أنهما خرجتا إلى حد الوجود ؟ فإذا أقر بأن الموجود بالفعل له عدد ويدخل تحت الاحصاء ، فقد أقر برأى الجهم وأثبت فناء الخلدين .

(٢) احتج الجهم أيضا بقول الله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » (القصص / ٨٨) لاثبات أن الجنة والنار فانيتان ، وهنا يلجأ ابن حزم الظاهرى إلى تأويل لفظ هالك ، ولا يقبل اللفظ على ظاهره ، فيذهب إلى أن المراد بذلك الاستحالة من حال إلى حال ، فهذا الذى يعم المخلوقات جميعا وليس المقصود العدم .

ب — الرد على أبى الهذيل العلاف :

ذهب شيخ المعتزلة أبو الهذيل العلاف إلى أن أعراض أهل الجنة وأهل النار

بأحد من أئمة الاسلام ولا قال به أحد من أهل السنة ، وهذا القول مما أنكره عليه وعلى اتباعه أئمة الإسلام وكفروه به » (حادى الأرواح ، ص ٣٤٨) .

تفنى[*] ، وأما أجسامهم فباقية . ويبطل الإمام الظاهرى قول أبى الهذيل ، فيبين أن الجسم لا يخلو من طول وعرض وعمق ، وهذه أعراض لا سبيل إلى فنائها ، وأيضا فإنه لو كان الأمر كما قال أبى الهزيل ، لكان فناء الأعراض كالحس والحركة عن أهل الجنة عذابا .

ويخلص ابن حزم من تفنيد حجج خصومه إلى اثبات خلود أهل الجنة وأهل النار بلا نهاية ، ويستدل على صحة مذهبه بأدلة نقلية ، مثل قوله تعالى « عطاء غير مجذوذ »[**] (هود / ١٠٨) أى غير مقطوع ولا ممنوع ، وقوله فى غير موضع من القرآن « خالدين فيها أبدا »[1] (المائدة / ١١٩ وغيرها) .

مصير مرتكب الكبيرة :

يشير ابن حزم إلى اختلاف الفرق فى حقيقة الوعيد ، وفى معنى الكبيرة وفى أمر من مات مصرا على الكبائر ، والمصير الذى ينتظره ، ويستعرض آراء الخوارج والمعتزلة والمرجئة وطوائف من أهل السنة فى هذه المسألة[2] . وفى رسالة « التلخيص لوجوه التخليص » يعلن ابن حزم أنه قد أطال التفتيش والبحث فى مفهوم الكبيرة لعدة سنين ، فصح له أن كل مايتوعد الله به النار فهو من الكبائر[3] .

وكما أن الحسنات تتفاضل ، فكذلك الكبائر تتفاضل ، فقد سئل الرسول ﷺ عن أكبر الكبائر ، فذكر أشياء ، منها عقوق الوالدين ، وشهادة الزور ، واستعظم أشياء منها زنا الزانى بامرأة جاره ، ومنها زنا الشيخ ، ومنها زنا الزانى بامرأة المجاهد ، فهذه الوجوه أعظم عند الله — بنص نبيه ﷺ — من سائر

(*) فقال بفناء حركات أهل الجنة والنار حتى يصيروا فى سكون دائم ، لا يقدر أحد منهم على حركة (ابن القيم : حادى الأرواح ، ص ٣٤٨ — ٣٤٩) .

(**) ينبغى ملاحظة أن هذا الوصف يقتصر على أهل الجنة وحدهم دون أهل النار كما تصرح بذلك الآية الكريمة .

(١) الأصول والفروع : ١/١٧٧ — ١٨٠ ، الفصل : ٤/٨٣ — ٨٦

(٢) الأصول والفروع : ٢/٢٨٥ ومابعدها ، الفصل : ٤/٤٤ ومابعدها

(٣) رسالة التلخيص ، رسائل ابن حزم : ٣/١٤٥

وجوه الزنا . وكذلك الكذب من الملك أعظم ذنبا من كذب غيره ، وزهو الفقير أكبر إثما من زهو الغنى ، والالحاد بالبيت الحرام والظلم بمكة أعظم منه فى سائر البلاد ، والكذب على النبى أشنع من الكذب على غيره ، وهكذا . فالكبائر تتفاضل تفاضلا بعيدا ، وكذلك العذاب عليها يتفاضل ، كما تتفاضل الحسنات ويتفاضل الجزاء عليها[1] .

وأما مصير مرتكب الكبيرة فى الآخرة ، فيحصره ابن حزم فى أحد الاحتمالات الخمسة الآتية :

(١) الجنة لمن زادت حسناته على سيئاته :

قال تعالى « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ، فلا تظلم نفس شيئا وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » (الأنبياء / ٤٧) وقال أيضا « فأما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية » (القارعة / ٦ — ٧) فعلمنا بهذا ، أن من استوت حسناته وسيئاته وفضلت له حسنة واحدة لم ير نارا ، والسيئات فى مفهوم ابن حزم تشمل الكبائر والصغائر جميعا ، وهذا هو معنى قول الرسول ﷺ « أن بغيا سقت كلبا فغفر الله لها ، وأن رجلا أماط غصن شوك عن الطريق فأدخله الله الجنة » (رواه مسلم وأحمد) وبيان ذلك أن هذين فضل لهما هذان العملان ، بعد موازنة سيئاتهما بحسناتهما ، فخلصا من النار ، ودخلا الجنة .

(٢) الجنة لمن ارتكب الكبائر ثم تاب :

من أكثر من الكبائر ، ثم منحه الله التوبة النصوح ، على حقها وشروطها ، قبل موته ، فقد سقط عنه جميعها ، ولا يؤاخذه ربه تعالى بشىء منها ، وهذا اجماع من الأمة (بما فى ذلك الخوارج والمعتزلة والزيدية) .

(٣) الجنة لمن استوت حسناته وسيئاته :

من عمل من الكبائر ماشاء الله ، ثم مات مصرا عليها (أى لم يتب)[2] ، ثم

(١) السابقة : ٣/١٧٧

(٢) مابين القوسين غير موجود فى الأصل ، وأضفناه للتوضيح .

استوت حسناته وسيئاته ، ولم يفضل له سيئة (ولا حسنة)[*] ، مغفور له ، غير مؤاخذ بشيء مما فعل ، لقوله تعالى « إن الحسنات يذهبن السيئات » (هود / ١٤٤) .

(٤) الجنة لمن ضاعف الله حسناته :

إن الله تعالى قد جعل السيئة بمثلها ، والحسنة بعشرة أمثالها ، ويضاعف الله تعالى لمن يشاء . أى أن ابن حزم يريد أن يلفت الأنظار إلى أن الموازنة الإلهية بين الحسنات والسيئات لاتتم بطريقة آلية ، ولا تسير وفق قواعد الحساب المجردة ، وإنما يخضع حساب الآخرة إلى ارادة الله وفضله ، فقد يضاعف من أجر حسنات إنسان ما حتى ترجح كفة حسناته ، فينقذه ذلك من النار .

(٥) الجنة لمرتكب الكبائر بعد خروجه من النار بالشفاعة :

ولكن ماذا عمن رجحت كفه كبائره وخطاياه ؟ يذهب ابن حزم إلى أن الله تعالى قد جعل الابتداء على من أحاطت به خطيئته ، وغلب شره على خيره بالعذاب والعقاب ، ثم ينقله عنه بالشفاعة إلى الجنة ، فيخلده فيها ، ولم يجعل الله ابتداء جزائه على حسناته بالجنة ، ثم ينقله منها إلى النار[1] .

مصير غير المكلفين :

اختلفت الفرق فى مصير من مات من أطفال المشركين ، فزعمت الأزارقة من الخوارج أن أطفال المشركين مشركون ، وأنهم فى النار مع آبائهم[2] ، وأجاز الأشاعرة أن يدخلهم الله النار . ويبطل ابن حزم هذا الرأى لقوله تعالى فى صفة من يعذب « جزاء بما كانوا يكسبون »[**] (التوبة / ٨٢ ، التوبة / ٩٥) ، وقوله « لا يصلاها إلا الأشقى ، الذى كذب وتولى » (الليل /

(*) مابين القوسين غير موجود فى الأصل ، ويقتضيه السياق .

(١) رسالة التلخيص : الرسائل : ٣/١٤٥ — ١٥٢

(٢) عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٥٩

(**) فى الأصل « جزاء بما كانوا يعملون » وقد ورد ذلك فى سورة الأحقاف فى آية ١٤ ، وسورة الواقعة آية ٢٤ ، . لكن فى وصف أصحاب الجنة لا فى صفة من يعذب .

١٥ ــ ١٦) ، والأطفال لم يكذبوا بشيء ، ولا كسبوا شيئا ، فبطل أن تكون النار لهم دارا .

ويبطل ابن حزم أيضا قول من قال باختبارهم يوم القيامة[**] ، فالأمة كلها متفقة على أن القيامة ليست دار اختبار ، وإنما هى دار جزاء فقط ، وقد قال الله تعالى « يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيرا » (الأنعام / ١٥٨) ، فأخبر الله تعالى أن بعد ظهور الآيات يبطل الاختبار والأعمال .

ويبطل كذلك قول من قال : إنهم سيجازون بالأعمال التى علم الله أنهم لو عاشوا لعملوها ، للإجماع على أن الله لا يعذب أحدا بعمل لم يعمله ، وباخباره ﷺ « ومن هم بسيئة ولم يعملها كتبت له حسنة » .

فإن قال قائل من هؤلاء الذين أجازوا تعذيب من مات من أطفال المشركين : وكما قلتم إن النار إنما هى دار جزاء على الأعمال ، فكذلك الجنة ، فقد أخبر الله تعالى أنها « جزاء بما كانوا يعملون » (الأحقاف / ٤ ، الواقعة / ٢٤) ، والأطفال لا أعمالهم . قيل لهم : هو كما ذكرتم ، إلا أنه لا خلاف فى أنه ليس فى الآخرة دارا إلا الجنة أو النار ، فإذا بطل أن يكونوا من أهل النار ، لأن الله لا يعذب أحدا إلا بذنب ، صح أنهم من أهل الجنة ، إذ لم يبق غيرها ، وغير بعيد عن الله التفضل بادخاله الأطفال الجنة ، بفضل منه .

ومما يقوى هذا القول مارواه البخارى من اجابة الرسول ﷺ عن سؤال عن أولاد المشركين ، فأخبر بما يفيد أنهم فى الجنة لأنهم يموتون على الفطرة[1] .

(**) عن ابن عباس أنه يوقد لهم نار فيؤمرون باقتحامها ، فمن اقتحمها لم تضره النار شيئا وصار منها إلى الجنة ، ومن لم يقتحمها عصى ربه ودخل النار (البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٠) .

(١) الأصول والفروع : ٢/٢٨٧ ــ ٢٨٨

وكذلك المجانين الذين لا يعقلون حتى يموتوا ، فإنهم يولدون — كسائر البشر — على الملة ، حنفاء مؤمنين ، فلم يغيروا فطرتهم ، ولا بدلوها ، فماتوا مؤمنين ، فهم فى الجنة[1] .

ويبطل ابن حزم مذهب المعتزلة ، فإنهم قد ذهبوا إلى أن اليوم الآخر استحقاق للمكلفين ، وأعواض لغير المكلفين من الأطفال والبهائم ، ذلك أن المصائب والآلام التى تلحق الأطفال لابد لهم من العوض عليها ، ولذا فإن الله يكمل عقولهم ، ويلحقهم بالصالحين فى الجنات ، يستوى فى ذلك من كان ابنا لمؤمن أو ابنا لكافر . واختلف المعتزلة فى ديمومة العوض ، فذهب بعضهم إلى أنه دائم ، وذلك من الله فضل ، وذهب آخرون إلى أنه ينقطع ، لأن استحقاق العوض يكون بقدر مالحقهم من الضرر ، ولذا يقول لهم الله بعد نوال العوض : كونوا ترابا ، فتنقطع عنهم الحياة . والعوض يشمل الحيوانات أيضا ، وتستحق البهيمة العوض عن اباحة الشرع استعمالها وذبحها ، ولا يذكر المعتزلة نوع العوض الذى تناله البهائم[2] .

ولا يوافق الإمام الظاهرى المعتزلة فى هذا المذهب ، فليست الجنة استحقاقا للمؤمنين ، ولا يكون دخولها على وجه الجزاء على العمل ، وإنما دخولها بالتفضل المجرد ، إذ أن الاستحقاق والجزاء إنما يقع بين الأكفاء والمتماثلين ، وأما الله تعالى فليس له كفوا أحد ، ومن كان عبدا لآخر ، فإن إقبال السيد عليه بالتفضل عليه والمحاباة أسنى وأعلى وأشرف لرتبته ، وأرفع لدرجته من أن لا يعطيه شيئا إلا بمقدار مايستحقه لخدمته ، فكيف وليس لأحد على الله حق ؟ إن كل ماأخبر تعالى أنه أوجبه أو كتبه على نفسه وجعله حقا لعباده فكل ذلك تفضل مجرد منه تعالى[3] .

وأما ماذهب إليه المعتزلة من أن الجنة أعواض لغير المكلفين من الأطفال والحيوان ، فيعده ابن حزم مذهبا فى غاية العبث ، إذ لا شىء أتم فى العبث

(1) الفصل : ٧٩/٤
(2) د . صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٦٧ — ١٦٨
(3) الفصل : ١٧٨/٣

والظلم ممن يعذب صغيرا ليحسن بعد ذلك إليه ، لقد قالوا : إن تعويضه بعد العذاب بالجدرى أو سائر الأمراض أتم وألذ من تنعيمه دون تعذيب ، ويدحض ابن حزم قولهم من جهتين :

فمن جهة يقال لهم : أكان الله تعالى قادرا على أن يوفى الأطفال والحيوان ذلك النعيم دون ايلام أم كان غير قادر ؟ فإن قالوا : كان غير قادر جمعوا مع الكفر الجنون ، لأنه إذا قدر على أن يعطيهم مقدارا ما من النعيم بعد الايلام ، فلاشك فى أنه قادر على ذلك دون ايلام يتقدمه ، وإن قالوا : إنه قادر على ذلك ، فقد وجب العبث على أصولهم ، إذ كان قادرا على أن يعطيهم دون ايلام ما لم يعطهم إلا بعد غاية الايلام .

ومن جهة أخرى إنا نرى صبيانا وحيوانا أماتهم الله فى خير دون ايلام ، وهذه محاباة[*] وظلم للمؤلم منهم ، فإن قالوا : إن المؤلم يزداد فى نعيمه لأجل ايلامه ، قيل لهم : فهذه محاباة بزيادة النعيم للمؤلم ، فهلا آلم الجميع ليستوى بينهم فى النعيم ؟ أو هلا تستوى بينهم فى النعيم بأن لا يؤلم منهم أحد ؟»[1] .

ويخلص ابن حزم من مناقشة الفرق المخالفة إلى أن أطفال المسلمين وأطفال المشركين كلهم فى الجنة ، ويقع عليهم جميعا اسم « مسلمين » لقوله تعالى « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا » (الأعراف / ١٧٢) ولقوله تعالى « فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها » (الروم / ٣٠) ، ولقول الرسول ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة — وروى على الملة — فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، أو يشركانه » ولقوله ﷺ حاكيا عن الله « إنى خلقت عبادى حنفاء كلهم فاجتالتهم الشياطين عن دينهم » ، فصح لهم كلهم اسم الإسلام ، وقد نص الرسول ﷺ أنه رأى (ليلة الإسراء) كل من مات طفلا من أولاد المشركين وغيرهم فى روضة مع ابراهيم عليه السلام[2] .

(*) والمحاباة عند المعتزلة تتعارض مع العدل الإلهى كما سبقت الاشارة .

(١) الفصل : ١١٨/٣

(٢) السابق : ١٣٠/٣ — ١٣١

مراتب الناس يوم القيامة :

ـــ ماالعمل الذى يرجى لصاحبه الفوز عند الله ؟

ـــ وما السيرة التى تختارها وتحسد عليها من أعطيها ؟

سؤالان(*) وجها إلى ابن حزم ، وبين أن هاتين المسألتين ـــ وإن كان السائل قد فرق بينهما ـــ إنما هى مسألة واحدة . وقد تضمنت الإجابة حصر سير غير النبيين ومراتبهم يوم القيامة فى عشر منازل الثلاث الأولى منها يعدها ابن حزم مراتب الملك والعلو والسبق .

والمراتب العشر هى :

(١) مرتبة العالم :

المرتبة الأولى التى يقدمها ابن حزم هى مرتبة عالم يعلم الناس دينهم ، فله أجر كل من عمل بتعليمه ، أو علم شيئا مما كان هو السبب فى علمه ، ولا يقتصر هذا الأجر المتزايد على حياة العالم فقط . بل يستمر أجره فى الزيادة بعد مماته حتى يوم القيامة .

(٢) مرتبة الحاكم العادل :

يذهب ابن حزم إلى أن الحكم العدل شريك لرعيته فى كل عمل خير عملوه فى ظل عدله ، وله مثل أجر كل من عمل سنة حسنة سنها ذلك الحاكم العادل

(٣) مرتبة المجاهد فى سبيل الله :

يقرر الإمام الظاهرى أن المجاهد فى سبيل الله شريك لكل من يحميه بسيفه فى كل عمل خير يعمله ، وإن بعدت داره فى أقطار البلاد ، وله مثل أجر كل من عمل شيئا من الخير فى كل بلد أعان على فتحه بقتال أو حصار ، وله مثل أجر كل من دخل الإسلام بسببه إلى يوم القيامة .

ويعلن ابن حزم أن هذه المراتب الثلاث سبق إليها الصحابة ، لأنهم كانوا السبب فى بلوغ الإسلام إلينا ، وفى تعليمنا العلم ، وفى الحكم بالعدل فيما

(*) لم يرد نص السؤالين هكذا ، ولكنا آثرنا الاقتصار على المضمون تجنبا للتطويل .

ولوا ، وفى فتوح البلاد شرقا وغربا ، فهم شركاؤنا وشركاء من يأتى بعدنا إلى يوم القيامة ، فى كل خير يعمل به مما كانوا السبب فيه .

(٤) مرتبة الحاصل على الحظوة والقربة :

المرتبة الرابعة هى مرتبة الحظوة والقربة ، وهى حالة إنسان مسلم ، فتح الله له بابا من أبواب البر ، مضافا إلى أداء فرائضه ، إما فى كثرة الصيام ، أو كثرة صدقة ، أو كثرة صلاة ، وماأشبه ذلك . فهذا له نوافل عظيمة ، وخير كثير ، إلا أنه ليس له إلا ماعمل ، وصحيفته تطوى بموته ، حاشا من حبس أرضا أو أصلا تجرى صدقته بعده .

(٥) مرتبة المجتنب للكبائر :

يتحدث بعد ذلك ابن حزم عما يسميه « مرتبة الفوز والنجاة » ، ويعرفها بأنها حالة إنسان مسلم ، يؤدى الفرائض ، ويجتنب الكبائر ، ويقتصر على ذلك ، فإن فعل هذا فمضمون له — على الله تعالى — الغفران لجميع سيئاته ، ودخول الجنة ، والنجاة من النار ، لقوله تعالى « إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما » (النساء / ٣١) ، وقد نص الرسول ﷺ فى اجابته عمن سأله عن فرائض الإسلام ، فأخبر بها ، فقال السائل : والله لا أزيد عليها ولا أنقص ، فقال الرسول « أفلح إن صدق ، ودخل الجنة إن صدق » (رواه البخارى ومسلم والنسائى) .

ويبين ابن حزم أن هذه المراتب الخمس هى مراتب الزلفى والقربى التى لا خوف على أهلها ، ولا هم يحزنون ، وإن كانت المرتبتان الأخيرتان دون المراتب الثلاث الأول ، كما أن المرتبة الخامسة هى دون الرابعة . ويواصل ابن حزم عرضه التنازلى للمراتب المختلفة ، فيتحدث بعد المراتب الخمس السابقة عن مرتبتين يعدهما مرتبتا السلامة مع الغرر(*) ، وعاقبتهما محمودة ، إلا أن ابتداءهما مذموم ، مخوف ، هائل ، وهما :

(*) الغرر : الخطر ، والتعريض للهلكة ، يقال حبل غرر : غير موثوق به .

(٦) مرتبة التائب من الكبائر :

إنها مرتبة إنسان مسلم ، عمل خيرا كثيرا ، وشرا كثيرا ، وأدى الفرائض ، وارتكب الكبائر ، ثم رزقه الله التوبة ، قبل موته .

(٧) مرتبة من زادت حسناته على سيئاته :

وهى مرتبة إنسان مسلم . عمل حسنات ، كما ارتكب الكبائر ومات مصرا عليها . إلا أن حسناته أكثر من سيئاته .

ويعد ابن حزم هذين الرجلين الأخيرين قد غررا ، ولكنهما فائزان ناجيان بضمان الله عز وجل ، إذ يقول « وإنى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى » (طه /٨٢) ، ولقوله تعالى « فأما من ثقلت موازينه ، فهو فى عيشة راضية » (القارعة /٦ — ٧) ، على نحو ماتبين فى مصير مرتكب الكبيرة .

(٨) مرتبة أهل الأعراف(*) :

يعرف ابن حزم مرتبة أهل الأعراف بأنها مرتبة خوف شديد ، وهول عظيم ، إلا أن العاقبة إلى السلامة ، وهى حال إنسان مسلم تساوت حسناته وكبائره ، فلم تفضل له حسنة يستحق بها الرحمة ، ولا فضلت له سيئة يستحق بها العذاب ، وقد وصف الله أهل الأعراف ، فقال تعالى — بعد أن ذكر مخاطبة أهل الجنة لأهل النار — « فهل وجدتم ماوعد ربكم حقا قالوا نعم » (الأعراف /٤٤) ثم قال بعد آية واحدة « وبينهما حجاب وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون ، وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين » (الأعراف / ٤٦ — ٤٧) . فهذه الوقفة — على حد قول ابن حزم — لا يعدل همها ، والاشفاق منها ، سرور الدنيا كله ، ولكنهم ناجون من النار ، داخلون الجنة ، لأنه لا دار سواهما ، فمن نجا من

(*) الأعراف جمع عرف ، والعرف لغة هو مارتفع عن الأرض ، وشرعا مكان مرتفع بين الجنة والنار ، أو هو أعلى السور المضروب بين الخلدين .

النار ، فلا بد له من الجنة . ويقول ابن حزم فى خشوع وتواضع « وليتنا نكون من هذه الصفة » .

(٩) مرتبة الخارج من النار :

يعد الإمام الظاهرى المرتبة التاسعة ، مرتبة محنة وبلية وورطة ومصيبة ... نعوذ بالله منها ، وإن كانت العاقبة إلى عفو وإقالة وخير ، وهى حال امرىء مسلم خفت موازينه ، ورجحت كبائره على حسناته . فيدخل أهل هذه المرتبة النار ، ويبقون فيها على قدر ما أسلفوا ، حتى تأتيهم الشفاعة التى ادخرها الله لنبيه ﷺ ، فإذا جاءت الرحمة التى ادخرها الله لذلك اليوم الفظيع ، والموقف الشنيع ، أخرجوا كلهم من النار ، فوجا بعد فوج ، ويدخل فى هذه الفئة من لم تكن له وسيلة ، ولا عمل خيرا قط غير اعتقاد الإسلام ، والنطق به ، ولا استكف عن شر قط حاشا الكفر ، وعلى قدر مايضاف من السيئات على الحسنات يكون العذاب .

(١٠) مرتبة الكافر :

ونصل إلى أدنى المراتب وآخرها ، وهى مرتبة السحق والهلكة الأبدية ، وهى مرتبة من مات كافرا ، فهو مخلد فى نار جهنم ، ولا يخفف عن الكافرين من عذابها ، ولا يقضى عليهم فيموتوا ، بل هم خالدون فيها أبدا ، سواء صبروا أم جزعوا ، مالهم من محيص[١] .

وأهل النار متفاضلون فى العذاب ، فأقلهم عذابا أبو طالب ، فإنه توضع جمرتان من نار فى أخمصيه ، ويتدرج عذاب الكافرين إلى أن يصل إلى درجة آل فرعون حيث يدخلون أشد العذاب[*] ، ودرجة المنافقين الذين يكونون فى الدرك الأسفل من النار[**] .

وأما ماعمله أهل النار من أعمال البر كالعتق والصدقة ونحو ذلك ، فحابط

---

(١) رسالة التلخيص ، الرسائل : ٣/١٤٥ — ١٥٢ وكذلك الأصول والفروع : ١/١٥١ — ١٥٩

(*) راجع سورة غافر آية ٤٦

(**) راجع سورة النساء آية ١٤٥

كله ، ولكن الله لا يعذب أحدا إلا على ماعمل ، لا على مالم يعمل ، ويضرب ابن حزم مثالا يبين به مايعنيه ، فالكافر الذى لا يطعم المسكين يعذب على ذلك عذابا زائدا ، وأما الذى أطعم المسكين — مع كفره — فلا يعذب على ذلك ، ومن ثم فهو أقل عذابا من الأول[1] .

معنى الإيمان :

ربما توقع الباحث أن يكون المنهج الظاهرى الذى ارتضاه ابن حزم قد انتهى به إلى الوقوف عند ظاهر لفظ « الإيمان » على نحو ما وقف عالم الأشاعرة أبو بكر الباقلانى كما رأينا ، بيد أن الأمر بخلاف ذلك ، فقد انتقد ابن حزم مفهوم الإيمان لدى الجهمية والكرامية والأشاعرة[2] ، حقا وافق الباقلانى فى « أن الإيمان أصله فى اللغة التصديق » ، ولكن معناه فى الشرع أوسع من هذا المعنى اللغوى ، فقد « أوقعته الشريعة على الأعمال المأمور بها ، وعلى اجتناب المعاصى المنهى عنها »[3] . أى أن الإيمان عندما صار مصطلحا شرعيا ، أصبح له معنى يزيد على معناه اللغوى .

ويؤول الإمام الظاهرى الآية القرآنية « فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا » (التوبة / ١٢٤) ، فيذكر أن الله تعالى — فى هذا القول الكريم — « يريد عملا »[4] .

ويبطل ابن حزم مذهب المرجئة والأشاعرة وغيرهم ممن قالوا : إن الإيمان هو الاقرار باللسان والمعرفة بالقلب دون الأعمال ، ذلك أن الله أخبر عن كفار قريش أنهم لو سئلوا عمن خلقهم ليقولون الله[5] ، لقد كانوا عارفين بذلك بقلوبهم ، فلما سجدوا للأوثان ، وهم مع ذلك يعلمون أنها مخلوقة ، كانوا بذلك مشركين[6] .

(١) الفصل : ٤/٥٤ — ٥٥
(٢) السابق : ٣/١٨٩ ومابعدها
(٣) الأصول والفروع : ١/١٣٢
(٤) السابق : ١/١٣٤
(٥) راجع سورة العنكبوت آية ٦١
(٦) الأصول والفروع : ١/١٣٨ ، ١/١٤٠

ويبين ابن حزم أن الجانب النظرى من الإيمان ، أعنى الجانب المعرفى أو التصديق ، إنما هو أمر فطرى ضرورى ، يشترك فيه جميع الخلق ، ويستوى المؤمن والكافر فى التصديق ، بل يشترك فيه أكفر الكافرين ، وهو ابليس وفرعون مع أفضل المؤمنين وهو جبريل[*] ثم سائر الملائكة وجميع النبيين ، وكل من بين هاتين المنزلتين ، فلا يتفاضل أحد منهم فى جانب المعرفة[1] .

كما أن هذا الجانب المعرفى من الإيمان ، وهو التصديق لا يحتمل الزيادة أو النقص ، ولكن الإيمان يزيد وينقص ، فما معيار الزيادة والنقصان ؟ يزيد الإيمان بزيادة الأعمال الصالحة ، وينقص بنقص هذه الأعمال .

فالإيمان له أركان ثلاثة يقول ابن حزم عن الإيمان إنه « قول باللسان ، واعتقاد بالقلب ، وعمل بالجوارح . وهذا أصل الإيمان عندنا » .

أما عن زيادة الإيمان ، فقد وردت فيها آيات قرآنية صريحة ، وأما عن نقصان الإيمان فمعلوم أن القرآن لم ينص على ذلك ، فلا دليل نقلى عليه ، وإنما الدليل عليه عقلى . هكذا يقرر الإمام الظاهرى ، إذ يقول « فإن الله عز وجل ، لما أثبت الزيادة فى الإيمان ، علمنا بضرورة العقل أن ماثبت فيه زيادة ، فلا بد من أن يقع فيه نقص ذلك الشىء ، فهذا مالا يصح فى العقل غيره ، وقد علمنا أن التصديق لا ينقص ، ولو نقص التصديق لبطل كله »[2] .

(*) سبق القول إن الملائكة أفضل منزلة من الأنبياء فى اعتقاد ابن حزم .
(1) السابق : ١/١٤١
(2) السابق : ١/١٣٤ ــ ١٣٥

القســم الثانــى

الأصـول الإيمانيـة

لـدى
الأباضيـة

محمد بن سعيد القلهاتى (ت . بعد سنة ٣٢٨ هـ .)
عبد العزيز الثمينى (ت . سنة ١٢٢٠ هـ)

الفصل الخامس
الأباضية

الأباضية بفتح الهمزة كما تنطق فى عمان ، أو كسرها كما تنطق فى شمال إفريقيا ، قد اختلف المؤرخون فى أمرها اختلافا شديدا ، فالملطى (ت . سنة ٣٧٧) — وهو سلفى المذهب — يعد الأباضية من أكثر فرق الخوارج تطرفا وغلوا ، فهم الذين خرجوا من الكوفة ، وقتلوا الناس ، وسبوهم ، ولم يسلم من أذاهم حتى الأطفال ، وكفروا الأمة ، وأشاعوا الفساد[1] .

وتحت عنوان « ذكر شنع الخوارج » يشنع ابن حزم الظاهرى بأباضية عصره ، فيقول « وشاهدنا الأباضية عندنا بالأندلس يحرمون طعام أهل الكتاب ، ويحرمون أكل قضيب التيس والثور والكبش ، ويوجبون القضاء على من نام نهارا فى رمضان فاحتلم ... » ، وينسب إليهم القول إن الصلاة الواجبة ليست إلا ركعة واحدة بالغداة ، وركعة أخرى بالعشى فقط ، وأنهم يرون الحج فى جميع شهور السنة ، ويحرمون أكل السمك حتى يذبح ، ولا يرون أخذ الجزية من المجوس ، ويكفرون من خطب فى عيدى الفطر والأضحى ، ويقولون : إن أهل النار فى النار فى لذة ونعيم ، وأهل الجنة كذلك فى نعيم[2] .

ويحكى المؤرخ الزيدى أبو سعيد نشوان الحميرى (ت . سنة ٥٧٣) عن جمهور الأباضية أنهم يقولون « إن مخالفيهم من أهل القبلة كفار وليسوا بمشركين ، حلال مناكحتهم ، وحلال غنيمة أموالهم عند الحرب من السلاح والكراع[*] ، حرام ماوراء ذلك من سبيهم وقتلهم فى السر ، إلا من دعا إلى شرك فى دار تقية ، وادعى الإسلام ، ولا ذمة له ، وقالوا : إن الدار — دار

---

(١) الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء : ص ٥٥

(٢) ابن حزم : الفصل : ١٨٨/٣ — ١٨٩

(*) الكراع : اسمٌ يطلق على الخيل والبغال والحمير

مخالفيهم — دار توحيد ، إلا عسكر السلطان ، فإنه دار بغى . وقالوا : إن مرتكبى الكبائر موحدون ، وليسوا بمشركين »[1] .

ويروى الداعى الاسماعيلى أبو حاتم الرازى (ت . بعد سنة ٣١١) عن مؤسس المذهب عبد الله بن أباض أنه كان يقول « إن أعداءنا كأعداء رسول الله ﷺ ، لا أحرم مناكحتهم ومواريثهم ، لأن معهم التوحيد والاقرار بالكتاب والرسول عليه السلام ، ودعوة الإسلام تجمعهم ، وهم ككفار النعم »[2] .

أما مؤرخ الفرق الأشعرى الشهير الشهرستانى (ت . سنة ٥٤٨) فتتفق روايته عن الأباضية مع رواية نشوان الحميرى السالفة الذكر ، ويستفاد منها أن الأباضية أكثر فرق الخوارج اعتدالا ، وأبعدهم عن الغلو والتطرف[3] .

وأما الأباضيون المعاصرون فإنهم يستنكرون بشدة انتماءهم إلى الخوارج ، ولا يعدون أنفسهم فرقة من فرق الخوارج ، فيذهب أحد علمائهم المعاصرين ، وهو الشيخ سالم بن حمود السيابى إلى أن الأباضية خالفوا الخوارج فى عقائدهم المتطرفة ، وأنهم لم يخالفوا السنة ، ولا يرى فرقة تتبع الحق إلا الأباضية ، أما من عداهم فيتبعون أهواءهم ، وأهواء أمرائهم ، ويقلدونهم ، ويؤكد أن الأباضية وحدهم الفرقة الناجية من أصل الثلاث والسبعين فرقة التى أخبر الرسول ﷺ أن أمته ستفترق إليها[4] . وكتب أحد الأباضية المحدثين وهو الشيخ سالم بن حمود كتابا يدفع فيه عن مذهبه وصلته بالخوارج عنوانه « أصدق المناهج فى تمييز الأباضية عن الخوارج » .

ولعل الدراسة التى نزمع القيام بها تكشف لنا عن حقيقة مذهب الأباضية ، وهل هى احدى فرق الخوارج أم أنها طائفة من طوائف أهل السنة ، كما يذهب بعض علمائهم المعاصرين .

---

(١) نشوان الحميرى : شرح رسالة الحور العين ، ص ٢٢٧

(٢) أبو حاتم الرازى : الزينة — كتاب الغلو والفرق الغالية ، ص ٢٨٣

(٣) راجع الملل والنحل ، ص ١٣٧

(٤) س. السيابى : الحقيقة والمجاز فى تاريخ الأباضية باليمن والحجاز ، ص ١٨ ومابعدها .

والأباضية ينتسبون إلى عبد الله بن أباض بن تيم اللات بن ثعلبة ، رهط الأحنف بن قيس التيمي ، يقول عنه العالم الأباضي العماني القلهاتي(*) :

« وهو الذي فارق جميع الفرق الضالة عن الحق من المعتزلة والقدرية والصفاتية والجهمية والخوارج والروافض والشيعة(**) ، وهو أول من بين مذهبهم ، ونقض فساد اعتقادهم بالحجج القاهرات ، والآيات المحكمات النيرات ، والروايات البينات الشاهرات ، نشأ في زمن معاوية بن أبي سفيان (٤٠ — ٦١ هـ) وعاش إلى زمان عبد الملك بن مروان (٦٥ — ٨٦ هـ) ، وكتب إليه السير المشهورة ، والنصائح المعروفة المذكورة . رفع المذهب عن عبد الله ابن العباس ، وأبي الشعثاء جابر بن زيد(***) ، ونقل عن أهل النهروان والنخيلة ، وعن التابعين من أهل صفين والجمل ، وعن الصحابة مثل عمار بن ياسر ، وخزيمة بن ثابت ذي الشهادتين ، ومحمد وعبد الله ابني بديل بن ورقاء الخزاعي ، وعبد الله بن مسعود ، وحذيفة بن اليمان ، ومعاذ بن جبل ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسلمان الفارسي ، وبلال ، وصهيب الرومي ، وعائشة أم المؤمنين والخليفتين الرضيين أبي بكر وعمر والمهاجرين والأنصار ، رضي الله عنهم أجمعين »[1] .

ويتضح من النص السابق أن الأباضية على الرغم من ارتباط فرقتهم باسم عبد الله بن أباض ، إلا أنهم يعودون بأصولهم إلى جماعة من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين .

وينقل المؤرخ الزيدي نشوان بن سعيد الحميري عن أبي القاسم البلخي أنه

(*) سيأتي التعريف به وبمذهبه فيما بعد .

(**) في المطبوع : الشيع ، وهو يستخدم هذا اللفظ دائما للدلالة على الشيعة ، لأنهم فرق شتى ، لذا ينبغي ذكرهم بصيغة الجمع .

(***) من أعلام الصحابة ، ويعده الأباضية المؤسس الحقيقي لمذهبهم ، وقد تتلمذ على يديه ابن أباض .

(١) القلهاتي : الكشف والبيان : ٢/ ٤٧١

قال « حكى أصحابنا أن عبد الله بن أباض ، لم يمت حتى ترك قوله أجمع ، ورجع إلى الاعتزال والقول الحق . قال (البلخى) : والذى يدل على ذلك أن أصحابه لا يعظمون أمره »[1] .

ويستفاد من رواية نشوان الحميرى أن ابن أباض كان معتزليا ، ثم انشق على مذهب المعتزلة ، ثم رجع إلى الاعتزال ، ولكنا نستبعد هذا القول إذا صحت رواية القلهاتى أن ابن أباض عاش إلى عهد عبد الملك بن مروان ، أى أنه كان من رجال القرن الأول الهجرى ، ولم تكن فرقة المعتزلة قد تكونت بعد .

وأما الشهرستانى فيذكر أن عبد الله بن أباض خرج فى أيام مروان بن محمد[2] آخر الخلفاء الأمويين ، بينما يذهب الطبرى إلى أن ابن أباض كان مع نافع بن الأزرق مؤسس فرقة الأزارقة ، ثم اختلف معه لغلو ابن الأزرق ، ففارقه ابن أباض[3] . ومن المعروف أن نافع بن الأزرق قتل فى احدى المعارك سنة ٦٥ هـ .

وهكذا تتضارب الرويات فى تحديد الزمن الذى عاش فيه ابن أباض ، وفى حقيقة مذهبه ، وإن كان الأغلب أنه عاش حتى أواخر القرن الأول الهجرى .

والشخصية الثانية التى أسهمت فى تأسيس المذهب الأباضى هى شخصية أبى عبيدة مسلم بن أبى كريمة التميمى[*] ، الذى توفى فى ولاية أبى جعفر المنصور (١٣٦ — ١٥٨ هـ) ، وقد أدرك جابر بن زيد ، وتتلمذ عليه وعلى غيره ، وإليه انتهت رئاسة الأباضية ، وبتوجيهاته أسس الأباضية فى كل من المغرب وحضرموت دولا مستقلة ، وتخرج على يديه دعاة من مختلف البلاد الإسلامية ، عرفوا آنذاك باسم « حملة العلم » وعن طريقهم انتشر المذهب الأباضى فى مختلف البلدان الإسلامية .

---

(١) نشوان الحميرى : شرح رسالة الحور العين ، ص ٢٢٧

(٢) الملل والنحل ، ص ١٣٧

(٣) الطبرى : تاريخ : ٥/٥٦٦ — ٥٦٧

(*) كان زنجياً أعور ، أسرف بعض الأباضية فى مدحه اسراف الشيعة فى مدح على بن أبى طالب ، ولم يكن يأكل إلا من عمل يده ، عانى كثيراً من ظلم الحجاج بين يوسف (د . الشكعة : اسلام بلا مذاهب ، ص ١٤٢ — ١٤٤) .

ولم يغفل أبو عبيدة — وهو فى البصرة — عن أتباعه فى الأمصار الأخرى ، فقد كانوا يحتاجون إلى المساعدات المالية والمعنوية ، حتى يستطيعون الصمود ، ولتحقيق ذلك أنشأ أبو عبيده فى البصرة ماىمكن تسميته الثورة السرية ، وكان هو زعيمها وقائدها المطاع ، فكانت له الكلمة العليا فى الشئون الدينية ، وتدريب الدعاة وحملة العلم الذين يرسلون إلى نشر المذهب فى الأمصار ، كما أنشأ أبو عبيده بيت مال خاص بجماعة الأباضية فى البصرة[1] .

وثمت شخصية ثالثة ، يرجع إليها الفضل فى تأسيس المذهب الأباضى وانتشاره ، وهى شخصية الربيع بن حبيب الفراهيدى ، وأصله من عمان من قضفان ، قصد البصرة ، وأدرك جابر بن زيد ، وأخذ عنه ، وآلت إليه رئاسة المذهب بعد أبى عبيدة ، وتخرج على يديه حملة العلم إلى عمان وخراسان وحضرموت ، ورحل فى أواخر عمره إلى عمان ، ومات بها فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى (حوالى سنة ١٧٠ هـ) ، وله مسند فى الحديث يسمى « الجامع الصحيح » ، وهو من أقدم كتب الحديث ، يقول الشيخ السيابى : « مسند الربيع بن حبيب أصح الكتب بعد القرآن ، وعليه المعتمد عند الأباضية »[2] ويذهب الأباضية المعاصرون إلى أن جل ماورد فى هذا السند مذكور فى الصحيحين وسائر الكتب الستة من كتب السنة ، الأمر الذى يستندون إليه فى التأكيد على قرب مذهب الأباضية من أهل السنة[3] .

وقد انتشر المذهب الأباضى فى اليمن وحضرموت والحجاز فى القرن الثانى الهجرى ، ويرجع الفضل فى ذلك الانتشار الواسع إلى أحد رجلهم ، وهو عبد الله بن يحيى طالب الحق ، وكان أبو عبيدة قد زوده بأوامره ، فعمل بها ، وحقق ماكلف به ، وقد انفجرت ثورة طالب الحق أيام الخليفة الأموى مروان ابن محمد ، فبويع بالإمامة ، واندلعت ثورته سنة ١٢٩ هـ . من حضرموت ، وتمكن بجيشه الذى بلغ ثلاثين ألفا من الاستيلاء على حضرموت ، وسجن

(١) السيابى : الحقيقة والمجاز ، ص ٦٥ — ٦٩
(٢) السابق ، ص ٢٢
(٣) على يحى معمر : الأباضية بين الفرق ، ص ١٣٤ ، نقلاً عن دكتور أحمد جلى : دراسة عن الفرق . ص ٦٦

واليها ، ومنها قام بفتح القصر اليمنى ، حيث زحف طالب الحق على صنعاء ، واستولى عليها بعد معركة شديدة ، انتصر فيها جيشه ، ثم وجه طالب الحق قائده أبا حمزة لفتح الحجاز ، فتم له ماأراده ، وأصبحت الجزيرة العربية مشمولة بنفوذ طالب الحق ، الأمر الذى اهتز له عرش مروان بدمشق ، فأراد الخليفة الأموى اخماد ثورة طالب الحق ، فوجه معظم جيشه تحت قيادة عبد الملك بن عطية إلى ساحة المعركة الضارية التى استطاع فيها عبد الملك من التغلب على الإمام الأباضى طالب الحق ، ثم تتبع عبد الملك بن عطية الأباضية فى حضرموت التى أوسعها عسفا ، مما أثار عليه فلول الأباضية ، فتعقبوه عند منقلبه من حضرموت إلى مكة ، فقتلوه مع من كان معه ، ولما بلغ مصرعه إلى أخيه عبد الرحمن بن عطية وهو بصنعاء ، استصرخ همدان وقبائل الشمال ، وأغار بهم على حضرموت تحت قيادة شعيب البارق الهمدانى ، فأسرف فيها قتلا وتخريبا ، ولكنه لم يتمكن من القضاء على الأباضية فيها

وفى عهد الخليفة العباسى المنصور ، وعلى وجه التحديد فى سنة ١٤٠ قدم اليمن معن بن زائد ، ونصب أحد قرابته نائبا عنه بحضرموت ، فقتله الحضرميون بقيادة زعماء الأباضية ، فأقبل معن من شمال اليمن بجيش كبير إلى حضرموت ، فقتل نحو خمسة عشر ألفا ، ثم عاد إلى صنعاء بعد أن استناب ابنه على حضرموت ، ولكنه لم يفلت من نقمة الأباضية ، إذ تعقبه منهم رجلان ، وهو فى طريقه إلى خراسان ، فقتلاه أخذا منهما بالثأر[١] .

ويذكر المؤرخ اليمنى الزحيف صاحب مخطوطة مآثر الأبرار ، أنه فى عهد الإمام الهادى إلى الحق ، مؤسس المذهب الزيدى فى اليمن ، والمتوفى سنة ٢٩٨ ، كان فى اليمن فرق مختلفة منها الأباضية ، وأن الإمام الهادى قضى عليهم[٢] .

وقد أقام الإباضية لأنفسهم دويلات فى ليبيا والجزائر ، واستمروا فى ليبيا لمدة ثلاث سنوات فقط (١٤٠ — ١٤٤ هـ) ، وحظيت الإباضية بتأييد

(١) السيابى : الحقيقة والمجاز ، ص ٥١ — ٥٣ ، ص ٨٣ — ٩٧ وكذلك فلهوزن : الخوارج والشيعة ، ص ١٠٦ ومابعدها

(٢) الزحيف : مخطوطه مآثر الأبرار ، ص ٨٧ ب

البربر ، وتمكن عبد الرحمن بن رستم أحد حملة العلم من اقامة دولة بنى رستم التى استمرت قرابة المائة والخمسين عاما (١٦٢ — ٢٩٧ هـ) وكانت عاصمتها تاهرت مركزا مهما للمذهب الإباضى واستمرت دولة بنى رستم حتى سقطت على يد الدولة العبيدية الشيعية .

ولا يزال الأباضية يعيشون إلى اليوم فى عمان ، وفى زنجبار (جزء من تنزانيا الآن) ، وفى الصحراء الكبرى الأفريقية ، وبخاصة فى وادى ميزاب غرب الجزائر العاصمة ، كما توجد تجمعات الإباضية فى جبل نفوسة بليبيا ، وجزيرة جربة فى تونس .

وسوف نعرض لمذهب الأباضية وعقائدهم من خلال دراسة شخصيتين من رجالهم ، وهما : محمد بن سعيد الأزدى القلهاتى ، وعبد العزيز بن ابراهيم الثمينى ، أولهما من الأباضية المتقدمين والآخر من المتأخرين ، فأما القلهاتى فهو من عمان ، وأما الثمينى فهو من جنوب الجزائر حيث ينتشر المذهب الأباضى فى هذين المكانين حتى الآن ، أى أننا راعينا فى اختيارهما التنوع التاريخى والجغرافى .

محمد بن سعيد الأزدى القلهاتى

الرجل وكتابه :

هو أبو عبد الله محمد بن سعيد الأزدى القلهاتى . والقلهاتى ينتسب إلى مدينة قلهات فى عمان ، وهو ينتسب أيضاً إلى قبيلة الأزد اليمنية .

وقد رجعت الدكتورة سيدة اسماعيل كاشف إلى الكثير من المصادر القديمة ، والمراجع الحديثة ، العربية والأجنبية على السواء ، لتحديد التاريخ الذى عاش فيه القلهاتى تحديدا دقيقا ، ولكنها لم توفق .

واستبان لها فى بعض المراجع أن أصحابها يرجحون أن القلهاتى اشتهر فى وقت متأخر ، فيذهبون إلى أنه من أبناء القرن الحادى عشر أو الثانى عشر الهجريين ، ولكنها فى أثناء تحقيقها لكتابه الوحيد الذى وصلنا ؛ وهو كتاب

« الكشف والبيان » ، استطاعت أن تهتدى إلى العصر الذى عاش فيه القلهاتى على وجه التقريب ، فقد عثرت فى الجزء الثانى من الكتاب السالف الذكر على اشاره من القلهاتى تدل على أنه ناظر « الإمام سعيد بن عبد الله » ، وتبين لها أن الإمام المذكور هو الإمام سعيد بن عبد الله بن محمد بن محبوب ، وكانت بيعته فى سنة ٣٢٠ ، أما استشهاده فكان فى سنة ٣٢٨ ، وخلصت من ذلك إلى أن القلهاتى كان من العلماء البارزين فى أوائل القرن الرابع الهجرى والعاشر الميلادى[1] .

وقد قامت الدكتورة سيدة كاشف بتحقيق النسخة الخطية الوحيدة لكتاب « الكشف والبيان » بجزئيه الأول والثانى وطبع لأول مرة سنة ١٩٨٠م . ونشرته وزارة التراث القومى والثقافة بسلطنة عمان .

والكتاب فى جزئين ، ويقع فى حوالى ألف صفحة ، والناظر فيه يتبين له أن مؤلفه متعدد الجوانب ، فهو مؤرخ ، وخبير بعلوم اللغة العربية وآدابها ، وعالم بالتفسير والحديث ، وفضلاً عن ذلك — وهذا مايهمنا — أنه متكلم وخبير بعقائد الفرق الإسلامية المختلفة ، وكذلك الأديان السابقة ، ولايقل كتابه الكشف والبيان أهمية عن كتب الملل والنحل الشهيرة ، إن لم يفضلها بالأقدمية ، ويتميز عنها بأنه يعرض للملل والنحل من منظور جديد على الباحثين المعاصرين ، أعنى من وجهة النظر الأباضية .

منهجه :

يحتل العقل مكانة كبيرة لدى القلهاتى ، وتقديره للعقل يذكرنا بالنزعة العقلية لدى المعتزلة ، ومنهجه فى البحث أقرب إلى المنهج العقلى الذى يتبعه المعتزلة فى معالجة المسائل الكلامية ، فيستهل القلهاتى الباب الثالث(*) من كتابه الكشف والبيان بقوله : « العقل أفضل ما أنعم الله تعالى به على العبد ، لأن به عرف الحسن والقبح ، وبه وجب الحمد والذم ، وبه يلزم التكليف ، لأن الله

---

(١) د . سيدة كاشف : الكشف والبيان للقلهاتى ، مقدمة المحققة ، ص ٦ — ٨

(*) عنوانه : فى العقل من كتاب الضياء . ولم تبين المحققة لمن هذا الكتاب الذى ينقل عنه القلهاتى فى مواضع متعددة ، ولم أظفر بأدنى اشارة للتعريف بكتاب الضياء .

جل جلاله إنما خاطب العقلاء بما يعقلون ، ومن لم يكن له عقل سقط عنه التكليف بإجماع الأمة . قال الله عز وجل « فاعتبروا ياأولى الأبصار » (الحشر / ٢) ، وقال سبحانه « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب » (ق / ٣٧) ، أى عقل . والعقل من أفضل النعم ، ومن حرم العقل ، فقد حرم(**) ، والعقل هو العلم ، والعلم هو العقل ، لأن من علم عقل ، ومن عقل علم ...

والعقل اسمه مأخوذ من عقال البعير لئلا ينفر ، وكذلك العقل يمنع الإنسان ويعقله عن شهواته كما يمنع العقال البعير عن الشرود .

وروى عن النبى ﷺ أنه قال : « العقل نور فى القلب يميز به بين الحق والباطل » ، وعنه ﷺ أنه قال « ماأكتسب الإنسان مثل عقل يهديه إلى هدى أو يرده عن ردى » . وعنه ﷺ أنه قال : « لكل شىء دعامة ودعامة المؤمن عقله ، فبقدر عقله تكون عبادته لربه ، أما سمعتم قول الله تبارك وتعالى حكاية عن الجاهل يوم القيامة حيث يقول : (لو كنا نسمع أو نعقل ماكنا فى أصحاب السعير) »[1] (الملك / ١٠) .

ويستطرد القلهاتى فى عرض الأحاديث المنسوبة إلى الرسول ﷺ فى مدح العقل وبيان فضله ، وكذلك أقوال لبعض الحكماء فى هذا الصدد ، ويخلص من ذلك إلى القول « والعقل أول حجة الله على العبد »[2] ، وهكذا يتفق مع المعتزلة فى تقديم العقل على النقل ، ويخالف أهل السنة الذين يقدمون النقل على العقل ، ولكن من مآثر الرجل قوله فى ختام كتابه « فمن وقف على جميع ماكتبته وتصفحه ، وبان له غلط من قولى فليصلحه ، ويبين الحق ويوضحه ، وأنا استغفر الله مما خالفت فيه الحق والصواب ... »[3] .

(**) كذا فى المطبوع ، ولعل المراد : فقد حرم أفضل النعم .
(١) القلهاتى : الكشف والبيان : ٣٩/١ ، والأحاديث لم أتمكن من تخريجها .

(٢) القلهاتى : الكشف والبيان : ٤٠/١
(٣) السابق : ٤٨٠/٢

عبد العزيز بن ابراهيم الثمينى

(١١٣٠ ــ ١٢٢٠ هـ)

الرجل ومصنفاته :

هو الشيخ عبد العزيز بن الحاج بن ابراهيم الثمينى ، المصعبى اليسجنى ، الملقب بضياء الدين ، ولد فى يسجن بجنوب الجزائر ، عام ١١٣٠ هـ . وكان أحد أقطاب الأباضية ، وإليه انتهت رئاسة العلم .

ولا نظن أن كتاب الثمينى الذى ننوى القيام بدراسته ــ قد حظى بعناية الباحثين ، لأن كتابه « معالم الدين » بجزئيه ، لم يطبع إلا فى عام ١٩٨٦ م . ولكن للأسف صدرت هذه الطبعة حافلة بالأخطاء الكثيرة الفاحشة ، وقامت بنشره وزارة التراث القومى والثقافى بسلطنة عمان ، وهى نفس الجهة التى نشرت كتاب الكشف والبيان للقلهاتى ، إلا أن الفرق كبير بين الكتابين من حيث التحقيق العلمى ، ونرى أن كتاب معالم الدين للثمينى بحاجة شديدة إلى اعادة التحقيق .

ويختم الثمينى كتابه معالم الدين بالتأكيد على تمسكه الشديد بالعقيدة الأباضية حتى الموت . فيقول « وأنت إذا تتبعت كتابنا ، لا يخفى عليك اعتقاد الأباضية الخلص المذكورين ، الذى عليه نحيى ، وعليه نموت »[١] .

وللثمينى مؤلفات أخرى ، منها :

ــ النيل وشفاء العليل ، شرحه القطب محمد بن يوسف اطفيش .
ــ التكميل لما أخل به كتاب النيل .
ــ الورد البسام فى رياض الأحكام ، نظمه العلامة الأغبرى العمانى ، نشرته وزارة التراث القومى والثقافة بعمان .
ــ التاج : مختصر منهج الطالبين ، نشرته الوزارة المذكورة .
ــ المصباح .

(١) معالم الدين : ٢/٢٣٦

— النور : شرح نونية أبي نصر في التوحيد .
— الأسرار النورانية : شرح قصيدة أبي نصر في الصلاة .
— التاج في حقوق الأزواج .
— مختصر شرح مسند الربيع بن حبيب العماني المحدث (وقد سبق أن أشرنا إليه في حديثنا عن مؤسسي المذهب الأباضي) .
— تعاظم الموجين : شرح مرج البحرين ، في الفلسفة .

وتوفي عبد العزيز الثميني عام ١٢٢٠ هـ . ودفن في بلاده بني يسجن[١] .

ثقافته :

النظرة السريعة إلى العناوين السابقة لمصنفات الثميني ، تدل على أنه كان يكتب في العلوم الدينية في شتى مجالاتها : الحديث والفقه والعقيدة ، كما يستفاد من عنوان آخر كتاب في قائمة المصنفات السابقة ، أن ثقافة الثميني امتدت حتى شملت مجال الفلسفة .

والناظر المدقق في كتاب معالم الدين ، يدرك أن مؤلفه كان شغوفا بالمنطق شغفا شديدا ، فقد كان يستند إلى الأحكام والأقيسة المنطقية في كثير من مباحثه في مسائل العقيدة ، فهو يثبت — على سبيل المثال — الصفات الإلهية بالأقيسة المنطقية ، فيقول في معرض حديثه عن صفة الإرادة « وقد قررنا بالدليل على كونه (تعالى) مريدا — فيما سلف — بالقياس الاقتراني ، فنعيده الآن بالقياس الاستثنائي تمرينا للطالب ... »[٢] .

وقد تمكن الثميني بفضل ثقافته الفلسفية الواسعة من الرد على المدارس اليونانية المنكرة للمعرفة كالسوفسطائية والشكاك . يقول الثميني : « أنكر فريق من السوفسطائية حقائق الأشياء ، وزعم أنها أوهام وخيالات باطلة ، وهم العنادية ، وفريق منهم أثبتوها ، وزعم أنها تابعة للاعتقادات ، حتى إن

(١) سالم بن حمد بن سليمان بن حميد الحارثي : مقدمة كتاب معالم الدين للثميني ، ج ١
(٢) معالم الدين : ١٧٨/١

اعتقدنا الشيء جوهرا فهو جوهر ، وإن اعتقدناه عرضا فهو عرض ، وإن اعتقدناه قديما فهو قديم ، وإن اعتقدناه حادثا فهو حادث ، وهم العندية ، وفريق منهم ينكر العلم بثبوت الشيء ولا ثبوته ، وزعم أنه شاك ، وشاك فى أنه شاك ، وهلم جرا ، وهم اللا أدرية » .

ويستنكر الثميني مقالات الشكاك والسوفسطائية ، ويعلن عن مذهبه القطعي (الدجماطيقي) ، فيقول « إنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان ، وبعضها بالبيان » ، ويصرح بأنه يعتقد أن للأشياء حقائق ثابتة .

ويستخف الشيخ الأباضي بهؤلاء الشكاك ، ويبين ما ينبغي أن يتبع معهم ، فيقول « والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم ، خصوصا اللا أدرية ، لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول ، لأن فائدة المناظرة أن يثبت بالدليل صحة قول ، وبطلان آخر ، والعلم الحاصل بالدليل أحق من العلم الحاصل بالحواس ، والمنكر للثاني منكر للأول .

قال المحققون : إنما الطريق إلى ذلك تعذيبهم بالنار ، ليعترفوا بالألم ، وهو من الحسيات ، أو بالفرق بينه وبين اللذة ، وهو من البديهيات ، أو يحترقوا فيستراح منهم »[1] !

موقفه من الفلاسفة :

على الرغم من ثقافة الثميني الفلسفية ، وفرط اعجابه بالمنطق ، إلا أنه صرح بتكفير الفلاسفة ، فيقول « ولقد ضل ابن سينا وكذب ، وسلك منهج الطبائعيين مع ادعائه الإسلام ، وتستره بظاهره فى الدنيا »[2] . وكانت نظرية الفيض أو الصدور من أهم الأسباب التى أدت بالشيخ الأباضي إلى تكفير الفلاسفة ، إذ يذهب إلى أنهم أضافوا العقل إلى الأفلاك السماوية ، وزعموا

---

(١) السابق : ١/١٤٩ — ١٥١

(٢) السابق : ١/١٨٦

أنها هى المؤثرة فى العالم السفلى ، ومن أجل ذلك يقطع الشمينى بشرك الفلاسفة ومن تبعهم[1] .

وقد تأثر الشمينى — إلى حد ما — بأبى حامد الغزالى فى مسألة تكفير الفلاسفة ، إذ لم يتابعه متابعة تامة ، فيكفر شيخ الأباضية الفلاسفة فى ثلاثة مقالات :

الأولى : اثبات الوسائط الروحانية ، التى هى العقول العشرة ، الأمر الذى يؤدى إلى نفى الاختيار عن الفعل الإلهى .

ومعلوم أن الغزالى لم يكفر الفلاسفة فى هذه المسألة ، وإنما كفرهم عليها ابن تيميه وبخاصة فى كتابه الصفدية ، وكما بينا ذلك بالتفصيل فى كتابنا « ابن تيميه وموقفه من الفكر الفلسفى » .

الثانية : اثبات المعاد الروحانى دون الجسمانى ، وقولهم ببقاء الأرواح وحدها منعمة أو معذبة .

وهذه احدى المسائل الثلاث التى كفر الغزالى عليها الفلاسفة .

الثالثة : أن النبوة مكتسبة .

وقد اتهم الغزالى نفسه بأنه تأثر بنظرية النبوة الفلسفية فى كتابه المنقذ من الضلال .

وبعد أن يفرغ الشمينى من ادانته للفلاسفة فى هذه المسائل الثلاث ، يورد موقف الغزالى من الفلاسفة ، دون أن يذكر اسمه ، وإنما يعرضه فى صيغة المجهول « قيل » : إنهم أشركوا فى ثلاثة أقوال :

١ — القول بقدم العالم ،

٢ — ونفى المعاد الجسمانى ،

٣ — ونفى العلم بالجزئيات[2] .

(١) السابق : ١/١٨٩

(٢) السابق : ١/١٩٩

منهجه :

نستطيع أن نحدد معالم المنهج الذى يتبعه الشمينى فى معالجة الأصول الإيمانية فيما يلى :

١ — جواز التقليد مع ذمه :

يحد الشمينى التقليد بأنه « اعتقاد جازم لقول غير المعصوم » ، يعنى غير النبى المعصوم . ويذهب إلى أن هذا الحد أحسن من حد من قال عن التقليد أنه « هو أخذ قول الغير بغير دليل ، واتباع الغير ، واعتقاد صحة مايقوله من غير دليل ولا حجة » .

ويرى الشمينى أن عجز الإنسان عن النظر العقلى أمر وارد ومحتمل ، خلافا لمن زعم أن عجز الإنسان عن النظر أمر غاية الندور ، أو هو ليس بموجود أصلا ، ويستنكر الشمينى القول إن كل من معه العقل من المكلفين فهو متمكن من المعرفة والنظر ، وإنما الأمر بخلاف ذلك عند الشمينى ، فإن النظر الصحيح يعسر على قوم ، ويسهل على آخرين .

ويفحص الشيخ الأباضى طبيعة عقيدة عامة المؤمنين ، فيلاحظ أن عامة المؤمنين هم المقلدين ، ويذهب إلى أن اعتقادهم ، إن كان غير مطابق لحقيقة الاعتقاد ، سمى هذا الاعتقاد الفاسد ، ويعد صاحبه كافرا ، وإن كان الاعتقاد مطابقا ، سمى الاعتقاد الصحيح ، وهو الحاصل من محض التقليد الجازم ، والذى عليه جمهور الفقهاء « من أصحابنا » أى الأباضية ، ومن الأشعرية ، أن هذا الاعتقاد القائم على التقليد يكفى صاحبه ، وأن تقليده إن كان صحيحا ، فهو مؤمن ، وناج بفضله .

ويذكر الشمينى أن كثيراً من المتكلمين ، وأكثر المعتزلة ، ذهبوا إلى أنه لا يصح الاكتفاء بالتقليد فى العقائد ، والأصح — عند الشيخ الأباضى — أن التقليد الجازم المطابق من العاجز عن النظر كافيه ، أما القادر على النظر ، فهو عاص إن تركه ، مع صحة إيمانه .

فلا ينبغى للقادر على النظر التقليد في العقائد . ويدل على ذلك آيات كثيرة ، مثل قوله تعالى « قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة » (يوسف ١٠٨) والبصيرة هى معرفة الحق بدليله ، فمن لم يكن على بصيرة من عقيدته ، لم يكن متبعا لنبيه ﷺ ، عملا بمقتضى عكس النقيض الموافق (قاعدة منطقية) ، كقولنا : كل إنسان حيوان ، ينتج عن هذه القضية أن كل ماليس بحيوان فليس بإنسان . وبهذا القياس المنطقى يستنبط الثمينى من الآية السابقة أن كل من ليس على بصيرة ، فليس متبعا للنبى ﷺ .

وكذلك يحتج بمثل قوله تعالى « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض » (الأعراف / ١٨٥ ، وكل آية فى القرآن فى هذا المعنى ، فهى آمرة بالنظر والاعتبار ، ذامة للتقليد ، وكذلك الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة ، تذم التقليد ، وتحذر منه .

ويذكر الشيخ الأباضى حجج من يميل إلى صحة القول بالتقليد فى علم التوحيد ، وهى ثلاث :

أ ـــ القطع بأن أبا بكر وعمر وسائر الصحابة ماتوا ولم يعرفوا كثيرا من تدقيقات علم التوحيد ، ونقل عن بعضهم أنه قال : لو كان لا يدخل الجنة التى عرضها السموات والأرض إلا من يعرف الجوهر والعرض ، لبقيت خالية !

ب ـــ إنه حكى عن بعض السلف أنه قال : عليكم بدين العجائز ، وقال عمر بن عبد العزيز لمن سأله عن أهل الأهواء : عليكم بدين الصبى الذى فى الكتاب ، وبدين الأعرابى ، ودع ماسواهما .

جـ ـــ إنه قد نهى بعض الأئمة عن تحريك عقائد العامة ، وقال بعضهم : إذا حصل الجزم بالاعتقاد المطابق عن طريق التقليد ، كفى ذلك كما يكفى إذا قارنه دليل وبرهان من غير وجود فرق بينهما لحصول المقصود .

وبعد أن يورد الثمينى هذه الحجج ، يبين أن الأصح هو أن الله تعالى

ماجعل عليكم فى الدين من حرج . ولكن الذى يجنح إليه أن العلوم النظرية والضرورية مركوزة فى جبلة كل عاقل ، فعليه ألا يهملها لوجوب النظر عليه . وقد جرت العادة ، وأمر الشرع بتحصيل العلوم من طرقها المألوفة ، وهى الاجتهاد فى النظر والتعلم من العلماء ، لأنا ندين بأن علم الديانات لا يدرك بغير التعلم ، والتزام التعب فى الدرس ، والرحلة فى طلب الفوائد العلمية ، فلولا أن العلماء الأعلام تكلفوا فى علم التوحيد ، وألفوا فيه ، ماكان لنا من يقف لرد أهل البدع والضلال حين خاضوا — مع كثرتهم وعظيم احتيالهم — فى شبهاتهم[1] .

٢ — منهج البحث فى علم التوحيد :

تبين لنا أن علم التوحيد يستلزم النظر العقلى والاجتهاد ، ولكن هل ينبغى النظر العقلى فى جميع مسائل علم التوحيد ؟ وهلا يجب التعويل إلا على العقل وحده فى ميدان هذا العلم ؟ يجيب الثمينى بقوله :

إن عقود التوحيد على ثلاثة أقسام :

الأول : مالا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل العقلى القطعى ، وهو كل مايتوقف ثبوت المعجزة عليه ، كوجوده تعالى ، وقدمه ، وارادته ، وحياته ، إذ لو استدل على هذه الأمور بالسمع للزم الدور .

الثانى : مالا يصح الاستدلال عليه إلا بالسمع ، وهو كل مايرجع إلى وقوع جائز ، كالبعث ، وسؤال المكلفين من الملكين فى القبر ، والصراط ، والميزان ، والثواب والعقاب ، والجنة والنار ، وغير تلك من أمور الأخرويات الكثيرة ، التى لا تحصى ، فإن غاية مايدركه العقل وحده من هذه الأمور جوازها ، وأما وقوعها فلا طريق له إلا السمع .

الثالث : مايصح الاستدلال عليه بالعقل والنقل ، بحيث يستقل كل واحد منهما بالدلالة عليه ، وهو ماليس بوقوع جائز ، ولا يتوقف ثبوت المعجزة

(١) معالم الدين : ٧٧/١ — ٨٠ .

عليه ، وذلك كاثبات سمعه تعالى . وبصره ، وكلامه ، وجواز تلك الأمور التى أخبر الشرع بوقوعها[1] .

ويمكن أن نضيف إلى هذه الأقسام الثلاثة التى حددها الشمينى قسما آخر يستفاد من كلام الشمينى نفسه فى مسألة التحسين والتقبيح ، ويمكن صياغة هذا القسم فيما يلى :

الرابع : ما يصح الاستدلال عليه بالعقل عند غياب النقل . إذ يقول الشيخ الأباضى : وعند أصحابنا أن العقل يحسن ويقبح عند عدم الشرع ، فإن ورد الشرع بخلافه ترك ، ورجع إلى التحسين والتقبيح للشرع ، فالحكم فى الحقيقة هو الشرع »[2] .

ولئن كان الشمينى فى التحسين والتقبيح إلى الأشاعرة أقرب ، فقد لاحظنا فيما سبق أن القلهاتى كان فى هذه المسألة أقرب إلى المعتزلة ، أى أن مسألة التحسين والتقبيح كانت موضع خلاف فى الدوائر الأباضية .

ويتسم منهج الشمينى فى كثير من الأحيان بمحاولة التوفيق بين المذاهب الكلامية المختلفة ، أو التلفيق بينها ، فنجده تارة معتزليا متحمسا ، ونراه طورا أشعريا واضحا ، وأحيانا يتذبذب بين الاتجاهين ، والناظر فى الجزء الأول من كتابه معالم الدين يلاحظ أن الرجل قد بدأ معتزليا ، ثم مزج الاعتزال بمذهب الأشاعرة ، ثم انتهى أشعريا ، أما الجزء الثانى من كتابه ، فقد كانت بدايته تغلب عليها الصبغة الاعتزالية ، ثم سادت النزعة التلفيقية بعد ذلك ، ومن المعلوم أن الباحث فى المذاهب التلفيقية يتوقع كثيراً أن يواجه لدى أصحابها شيئاً من الاضطراب أو الخلل ، نتيجة الجمع من مصادر شتى ، دون العناية الكافية بالتنسيق بين العناصر المستمدة من المصادر المختلفة ، فتبدو هذه العناصر أحيانا متنافرة غير متسقة داخل اطار المذهب .

---

(١) معالم الدين : ٢٥٥/١

(٢) السابق : ٢٥٧/١

٣ — التأويل :

يذهب الثميني إلى أن مايجوزه العقل ، إذا أخبر الشرع بوقوعه ، فيجب أن نؤمن به على ظاهره ، وندع تأويله ، إذ هو فى هذه الحالة بدعة ، وأما ماأخبر به الشرع ، وكان ظاهره مستحيلا فى العقل(*) ، فيجب أن نصرفه عن ظاهرة الممتنع ، لأنا نعلم قطعا أن الشرع لا يخبر بوقوع مالم يمكن وقوعه ، فلو كذبنا العقل فى هذا ، وعملنا بظاهر النقل المستحيل ، لأدى ذلك إلى انهدام النقل أيضا ، لأن العقل أصل لثبوت النبويات التى يتفرع عنها صحة النقل ، فيلزم إذن من تكذيب العقل تكذيب النقل .

ثم بعد صرف اللفظ عن ظاهره الممتنع ، إن لم يمكن له بعد ذلك إلا تأويل واحد صحيح ، تعين الحمل عليه ، لعدم وجود غيره ، وإن كان له بعد ذلك تأويلات ، كل واحد منها مستقيم ، فعندئذ يبرز سؤال هام : فهل يتعين واحد منها ليندفع اللبس به من العوام على مايذهب امام الحرمين أبو المعالى الجوينى ؟ أم ينبغي التوقف عن التعيين ، ويفوض الأمر فيه إلى الله سبحانه ، على مذهب سائر الأشاعرة ؟[1] يثير الشيخ الأباضى هذا السؤال ، ويشير إلى اختلاف الأشعرية بصدده ، ولايقدم اجابة حاسمة ، بل يترك المسألة معلقة .

. بيد أن هذا المنهج الذى ارتضاه الثمينى ، ونقله عن الأشاعرة ، وهؤلاء بدورهم نقلوه عن المعتزلة غير مأمون فى بحث مسائل العقيدة التى ينبغى أن تكون ثابتة ، إذ أن الشرط الذى وضعه الثمينى للتأويل ، ينقل موضوعات العقيدة من مجال الثوابت إلى مجال المتغيرات ، ويجعلها معرضة للتغيير والتبديل ، إن لم يكن للتحريف ، مادام المعيار هو قبول العقل أو رفضه لظاهر النص ، مثال ذلك إذا أخبر الشرع فى قصة الإسراء والمعارج ، بأن الرسول ﷺ قد قطع آلاف الأميال فى رحلته الشهيرة فى دقائق معدودات ، فإن هذه

(*) أشرنا فيما سبق إلى أن الأشاعرة وبخاصة الفخر الرازى أجازوا أن يكون فى ظاهر النقل ماهو محال فى العقل ، فوضع الرازى « قانونا كليا » لما ينبغى أن يتبع فى هذه الحالة وهو التأويل ، وقد استنكر ابن تيمية بشدة ما أجازه الأشاعرة ، ولذلك صنف موسوعته « درء تعارض العقل والنقل » .

(١) معالم الدين : ٢/ ١٩٣

القصة — وفقا لمنهج الشمينى — ينبغى أن تعرض على العقل ، فإن عرضها المسلمون منذ نزولها ، وحتى عصر الشمينى (القرن الثالث عشر الهجرى) فإن العقل يأبى تصديقها ، كما أبت عقول الكفار عندما استمعوا إلى القصة من الرسول ﷺ فكذبوه ، فما الذى ينبغى اتباعه حيال هذا الخبر الذى يأباه العقل ؟ لا مفر من التأويل وفقا لمنهج الشمينى — وإن كان الرجل لم يتطرق إلى قصة الإسراء والمعراج البتة ، ولكن منهجه يقتضى تأويلها بما يتفق وأحكام العقل ، فيقال مثلا إن الرحلة كانت بالروح دون الجسد ، وقد قيل ذلك فعلا ، ولكن أصحاب هذا التأويل ، إذا أعادوا عرض القصة التى أخبر بها الشرع على العقل ، فى عصرنا الحالى ، وبعد اختراع سفن الفضاء ، فإن العقل يقبلها أو يجوز وقوعها ، فما كان بالأمس مستحيلا ، أضحى اليوم جائزا ، وهكذا فإن أحكام العقل ليست ثابتة استاتيكية كما كان يزعم العقليون الكلاسيكيون من أمثال سقراط وأفلاطون من الفلاسفة القدماء أو ديكارت زعيم العقليين فى العصر الحديث ، وإنما أثبت الفلاسفة التجريبيون أن أحكام العقل تتغير من عصر إلى عصر ، وفقا لما يتم اكتشافه من كشوف عملية لا تتوقف . ومن ثم فالعقل البشرى يتسم بالديناميكية ، وأثبت أيضا علماء النفس المحدثون أن أحكام العقل تتغير من فرد إلى آخر وفقا لعوامل شتى تتباين بين الناس ، كشدة الذكاء على سبيل المثال ، وهكذا تسقط القاعدة التى استهل بها ديكارت كتابه المقال عن المنهج ، حيث قال : إن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس .

إن المنهج الذى أوصى علماء السلف باتباعه ، وهو قبول جميع ماورد فى النقل ، وعدم ترك شىء منه بحجة أن ظاهره يتعارض مع العقل ، إن هذا المنهج أشبه بسفينة نوح من ركبها نجا من مخاطر الهلاك فى بحر الاختلافات فى مسائل العقيدة ، وإن لم يكن كل اختلاف فى الرأى أمرا مذموما ، فاختلاف العلماء مثلا فى المسائل الفقهية كالعبادات والمعاملات إنما هو رحمة ، ودليل على خصوبة هذا الدين ، وصلاحيته لاستيعاب جميع المتغيرات ، أما مسائل العقيدة فلا تنتمى إلى مجال المتغيرات ، ومن ثم يلزم الركون فيها إلى منهج يضمن لها

الثبات ، وهذا المنهج هو تقديم النقل لكى يسير فى هديه العقل ، مع التسليم بأن التعارض بينهما أمر محال ، فإن ظهر ، فهو قصور فى أحدهما ، ومحال أن يكون فى النقل قصور ، فثبت أن التعارض لو ظهر لكان ذلك مرده إلى قصور فى العقل وأحكامه ، ولا يعيب الإنسان اعترافه بقصور علمه ، بل تلك فضيلة تدفع الإنسان إلى مزيد من التعقل والنظر ، أما إذا ظن أن أحكام العقل ثابتة كاملة ، انتهى به الأمر إلى الجمود ، فما عساه أن يضيف إلى ماتوصل إليه السابقون بعقولهم ؟ .

موقف الأباضية من علم الكلام والفرق الكلامية

علم الكلام : موضوعه ، غايته ، مكانته ، منهجه :

يطلق الشمينى على العلم الذى يبحث فى الأصول الإيمانية اسم علم التوحيد ، كما يطلق عليه أيضا اسم علم الكلام ، فهما اسمان مختلفان لعلم واحد ، ولهذا العلم أسماء أخرى عرف بها ، يذكرها مؤرخو الفرق منها علم أصول الدين ، والفقه الأكبر .

أما **موضوعه** فهو اثبات العقائد الدينية ، ومايتصل بذات الله تعالى ، إذ يبحث فى هذا العلم عن صفاته تعالى ، وعن أفعاله فى الدنيا ، كحدوث العالم ، وفى الآخرة كالحشر ، وعن أحكامه فيهما ، كبعث الرسل ، ونصب الأئمة ، والثواب والعقاب[1] .

وأما **فائدته** فهى الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان ، وغايته ارشاد المسترشدين بايضاح المحجة ، والزام المعاندين بإقامة الحجة ، وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين .

وأما **مكانته** فيدل عليها أن بناء العلوم الشرعية عليه ، فإنه أساسها ، وإليه يؤول أخذها واقتباسها ، وهى التى بها يرجى القبول ، وغاية ذلك الفوز بسعادة الدارين ، فهو أشرف العلوم الشرعية ، لأنها تستمد منه ، وهو لا يستمد من غيره ، ومن ثم فهو رئيس العلوم على الاطلاق .

(١) الشمينى : معالم الدين ، ١/١٨

وأما منهجه فيقوم على دعامتين العقل والنقل ، ودلائله يقينية ، يحكم بها صريح العقل ، وقد تأيدت بالنقل ، فهى غاية فى الوثاقة ، وليس له مبادىء تتبين فى علم آخر ، بل مبادئه : أما بينة بنفسها ، أو مبينة فيه[1].

تعريفه وتسميته :

يقدم المتكلمون تعريفات متعددة تحدد موضوعه ومنهجه ومقصده ، والتعريف الذى يعتمده الشمينى ، هو التعريف الذى أورده التهانوى[2] ، فيحد الشمينى علم الكلام بأنه « علم بأمور يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ، ودفع الشبه عنها » .

وسمى علم التوحيد بهذا الاسم ، لأن التوحيد أشهر مباحثه ، وأشرف مقاصده[3] .

وأما تسميته بعلم الكلام فإن الشمينى يذكر ثمانية أسباب محتملة لهذه التسمية ، وهى :

١ ــ لأن عنوان مباحثه ، كان قولهم : الكلام فى كذا وكذا .

٢ ــ ولأن مسألة الكلام (كلام الله) كانت أشهر مباحثه ، وأكثرها نزاعا وجدلا ، حتى إن بعضهم ، وهو أحمد بن أبى دؤاد[*] ، وكان معتزليا ، قتل سبعمائة عالم طالبا منهم الاعتراف بأن القرآن مخلوق .

٣ ــ ولأنه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات ، والزام الخصوم ، كالمنطق للفلاسفة .

٤ ــ ولأنه أول مايجب من العلوم التى إنما تعلم بالكلام ، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ، ثم خص ولم يطلق على غيره تمييزا .

---

(١) السابق : ٢٠/١ ــ ٢٣

(٢) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، ط بيروت ، ص ٢٢ ــ ٢٣

(٣) معالم الدين : ١٦/١ ــ ١٧

(*) المتكلم المعتزلى الذى جادل الامام احمد بن حنبل فى خلق القرآن ، وبسبب هذه المشكلة كانت محنة الحنابلة فى عصر المأمون ، وسنرى فيما بعد أن الشمينى يشارك ابن أبى دؤاد فى الاعتقاد بأن القرآن مخلوق .

٥ ـــ ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة ، وادارة الكلام من جانب المعلم والمتعلم ، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب .

٦ ـــ ولأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا ، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين ، والرد عليهم .

٧ ـــ ولأنه ـــ لقوة أدلته ـــ صار كأنه هو الكلام دون ماعداه من العلوم ، كما يقال للأقوى من الكلامين : هذا هو الكلام .

٨ ـــ ولأنه ـــ لابتنائه على الأدلة القطعية ، المؤيدة أكثرها بالأدلة السمعية ـــ أشد العلوم تأثيرا فى القلب ، وتغلغلا فيه ، فيسمى بالكلام المشتق من الكلم ، وهو الجرح[1] .

الدفاع عن علم الكلام :

يشير الشمينى إلى « نهى أسلافنا » عن أخذ علم الكلام من أصحابه ، أو النظر فى كتبهم ، ويذكر مانقل عن بعض المتقدمين من الطعن فى هذا العلم ، والنهى عن تعلمه ، ولكن الشمينى يلفت الأنظار إلى أن هذا النهى « محمول على القاصر عن تحصيل اليقين ، والقاصد إلى افساد عقائد المسلمين ، والخائض فيما لا يحتاج إليه من غوامض الفلسفة ، وإلا فكيف يتصور النهى عما هو أصل الواجبات ، وأساس المشروعات »[2] .

الفرق بين علم الكلام والفقه ونشأتهما :

يقسم الشمينى الأحكام الدينية إلى قسمين : أحدهما مايتعلق بكيفية العمل ، وتسمى أحكام هذا القسم فرعية وعملية ، والآخر مايتعلق بالاعتقاد ، وتسمى أحكامه أصلية واعتقادية . والعلم المتعلق بالقسم الأول يسمى علم الشرائع (الفقه) ، لأن أحكامه لا تستفاد إلا من جهة الشرع ، ولا يسبق الفهم عند اطلاق الأحكام إلا إليها ، والعلم المتعلق بالثانية يسمى علم التوحيد (أو علم الكلام) .

(١) الشمينى : معالم الدين : ٢١/١ ـــ ٢٢
(٢) السابق : ٢٣/١

وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين . صفاء عقائدهم ، ببركة صحبة النبى ﷺ ، وقرب العهد بزمانه ، وقلة الوقائع والاختلاف . وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات ، مستغنين عن تدوين العلمين علم الشرائع (الفقه) وعلم التوحيد ، وترتيبهما أبوابا وفصولا ، وتقرير مقاصدهما فروعا وأصولا ، إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين ، والبغى على أئمة الدين ، وظهر اختلاف الآراء ، والميل إلى البدع والأهواء ، وكثرت الفتاوى والواقعات ، والرجوع إلى العلماء فى المهمات ، فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط ، وتمهيد القواعد والأصول ، وترتيب الأبواب والفصول ، وتكثير المسائل بأدلتها ، وايراد الشبه بأجوبتها ، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات ، وتبيين المذاهب والاختلافات

وسموا مايفيد معرفة الأحكام العلمية عن أدلتها التفصيلية بالفقه ، وسموا معرفة أحوال الأدلة اجمالا فى افادتها الأحكام بأصول الفقه ، وسموا معرفة العقائد عن أدلتها بالكلام[1]

تطور علم الكلام وتأثره بالفلسفة :

يتطرق الشمينى إلى تطور علم الكلام ، وظهور الفرق الكلامية المختلفة ، وبخاصة الأشاعرة والمعتزلة ، « فإنهم توغلوا فى علم الكلام ، وتشبثوا بأذيال الفلاسفة فى كثير من الأصول ، خصوصا المعتزلة ، لكنهم وافقونا فى أغلبها ، وشاع مذهبهم بين الناس »

ولما نقلت الفلسفة إلى العربية ، وكانت قبل يونانية ، وخاض فيها الإسلاميون ، وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة ، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ، ليحققوا مقاصدها ، فيتمكنوا من ابطالها ، واستمروا على ذلك ، إلى أن أدرجوا فى علم الكلام معظم الطبيعيات والإلهيات ، وخاضوا فى الرياضيات ، حتى كاد أن لا يتميز

---

(١) معالم الدين ١/١٦ — ١٧

عن الفلسفة ، لولا اشتماله على السمعيات ، وهذا هو كلام المتأخرين ويعترف الشمينى بأنه شخصيا قد سلك طريقة علماء الكلام المتأخرين(١) .

الرد على الشبهات :

يكاد الإجماع ينعقد بين المتكلمين ، على أن من أهم أهداف علمهم الرد على المبتدعة والمنحرفين عن العقائد الصحيحة ، وتضمن تعريف الشمينى السابق لعلم الكلام أنه علم يقتدر منه على دفع الشبه عن العقائد الدينية ، وعلى الرغم من هذا فإن الشمينى وضع قاعدة منهجية ، لم يستطع هو نفسه الالتزام بها ، فقد حذر من مغبة الإسراف فى رد البدع والشبهات ، حيث قال : « وينبغى ترك الخوض فى تقرير الشبهات والأجوبة عنها ، وتحقيق البحوث مع الخصوم ، فإنه — وإن كان مدافعة ومحاربة كلامية — فهى اليوم جهاد فى غير أعداء ، وكدح فى صفاء قلوب الأولياء ، لأن كثرة النظر إلى الباطل يكدر صفاء نور الحق بظلام القلوب ، وهى من أكبر العيوب »(٢) .

والواقع أن كتاب معالم الدين جاء مخالفا لهذه القاعدة التى نص عليها مؤلفه الشمينى ، إذ أن كتابه الحافل بالردود على دعاوى المخالفين لمذهب مصنفه ، وفيه حرص شديد على تفنيدها ، والتصدى لها من حيث أنها بدع باطلة ، أما القلهاتى فقد كان أكثر اهتماما بدحض مذاهب خصومه من أصحاب الفرق الأخرى .

وقرر القلهاتى أن الفرق الإسلامية افترقت على أربع فرق ، ثم افترق من كل فرقة فرق إلى ثلاث وسبعين فرقة ، أما هذه الفرق الأربع الكبرى فهى على حد قوله :

١ — القدرية أو المعتزلة أو الجهمية .
٢ — الصفاتية أو المشبهة أو الحشوية ، ويقصد أهل السنة .

(١) معالم الدين : ٢٢/١ — ٢٣
(٢) السابق : ٢٧٧/١

٣ — الخوارج .
٤ — الروافض أو الشيع ، ويقصد الشيعة .

ثم يذكر فرقة فرقة من هذه الفرق ، ويذكر احتجاجها وقولها ، ويبين موقفه من كل منها[1] .

موقف الأباضية من المعتزلة

يأخذ القلهاتى على المعتزلة والقدرية[2] مايلى :

نفى صدور الشر عن الله

يحكى القلهاتى عن المعتزلة قولهم : « إن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، وأن الرب سبحانه وتعالى منزه من أن يضاف إليه شر وظلم ، فإن الحكيم لا يخلق إلا الخير ، ولا يخلق الشر . وزعموا أن من أثبت القدر فهو مشرك » .

ويبين القلهاتى أنهم أرادوا بذلك أن يصفوا الله (فى فعله) بالتنزيه ، فوصفوه بالعجز ، فإن من كان فى ملكه مالا يريد كان عاجزا ، أو مكرها ، أو مغلوبا ، أو ساهيا ، أو ناسيا ، وهذه الأشياء عن الله منفية .

نفى خلق أفعال العباد

ومن اعتقادهم وقولهم : إن الله لم يخلق أفعال العباد ، ولم يقدرها ، ولم يدبرها ، ولم يخلق الكفر قبيحا ، ولا الإيمان حسنا ، ولا خلق تسبيح الملائكة المقربين ، ولا خلق طاعات المسلمين أجمعين ، ولا شيئا من أفعال المؤمنين والكافرين ، ولا خلق شيئاً من أفعال غير الآدميين والحيوانات والطير والبهائم .

وقال أهل الاستقامة ، أى الأباضية : إن الله خلق الإيمان حسنا ، وخلق

(١) القلهاتى : الكشف والبيان : ٢/٣٢٣ — ٣٢٦

(٢) يخصص الباب التاسع والثلاثون للكلام « فى اعتقاد المعتزلة والقدرية ، الكشف والبيان : ٢/٣٢٧ — ٣٢٩ .

الكفر قبيحا ، وخلق ماسوى ذلك من أفعال الملائكة والآدميين ، من المطيعين والعاصين ، والمؤمنين والكافرين ، وخلق أفعال الحيوان أفعالا ممن كانت منه ، وقدر ذلك كله على ماكان علمه فى جميع أموره من أوقاته وأقداره ، وحسنه وقبيحه ، حتى منام العباد ونعاسهم ، فقد أخبر الله أنهما من خلقه ، قال تعالى « إذ يغشيكم النعاس أمنة منه » (الأنفال /١١) ، والنعاس من أفعال العباد ، وهو سبحانه يخبر أنه غشاهم إياه ، ولولا أنه غشاهم إياه مانعسوا ، ولا قدروا على ذلك . فإن أنكر المعتزلة أن الله خلق أفعال العباد والحيوان ، فقد زعموا أن مع الله خالقا غيره .

تحديد الإرادة الإلهية :

وزعموا أن الله أراد من العباد كلهم الإيمان ، ولم يخلق الكفر ولم يرده .

وقال أهل الاستقامة ، أى الأباضية : إن الأشياء لا تكون إلا بارادة الله ومشيئته فيها ، وكل كائن فقد شاء الله أن يكون على ماهو عليه . إن كان خيرا ممن كان منه ، فقد أراد أن يكون خيرا ممن كان منه ، وإن كان شرا ، فقد أراد أن يكون شرا قبيحا ممن كان منه ، إذ لا يكون إلا ما أراد الله ، فهو المريد لجميع الأشياء ، وقد أراد وشاء أن يكون الكفر فى ملكه .

الاستطاعة قبل الفعل :

ومن قول المعتزلة واعتقادهم أن الاستطاعة قبل الفعل .

وقال أهل الاستقامة : إن الاستطاعة غير المستطيع ، وإنها تكون مع الفعل للفعل ، وأن الله سبحانه وتعالى يحدثها مع الفعل ، ولا يكون إلا فعل واحد (أى لا تكون للفعل وضده) .

المنزلة بين المنزلتين :

ومن قولهم واعتقادهم أن أهل الكبائر من أهل القبلة ليسوا بمؤمنين ، ولا كافرين ، ولا منافقين ، ولكنهم ضالون فاسقون .

وقال أهل الاستقامة : إن الله جعل الناس على منزلتين : مؤمنا وكافرا . فقال سبحانه : « وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا » (الزمر / ٧١)

وقال : « وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا » (الزمر / ٧٣) ، فعلمنا أن المنافق والعاصى والظالم والفاسق إذا مات ، وهو مصر ، فهو كافر بنعمة ، لا كافر شرك ، إذ الكفر كفران : كفر نعمة وكفر شرك ، فصاحب الكبيرة ، كفر بنعمة الله ، وصاحب الطاعة مؤمن ، إذ لا منزلة بين هاتين المنزلتين .

كلام الله مخلوق وليس بقديم :

ومن اعتقادهم أن كلام الله مخلوق ، وأن كلامه ليس بقديم ، وأن الله سبحانه لا يوصف بقدم الكلام ، وأنه لم يكن فى الأزل متكلما ، بل إنه متكلم فيما لا يزال .

ويرى الأباضية خلافا لذلك ، كما سيتضح فيما بعد .

أوجه الاتفاق بين المعتزلة والأباضية :

يختم القلهاتى هذا الباب الذى عرض فيه لاعتقاد المعتزلة والقدرية ، بقوله : وللقدرية آراء مختلفة ، وأقاويل فاسدة ، يطول شرحها ...

ولكنهم وافقوا أهل الاستقامة (الأباضية) فى مسائل ، منها : نفى الرؤية عن البارى سبحانه بالأبصار فى الدنيا والآخرة ، ومنها أن المؤمن إذا خرج من الدنيا عن توبة وعن غير كبيرة مصرا عليها ، أو صغيرة ، استحق الثواب والعوض من الله ، ومنها إذا خرج العبد من غير توبة وعن كبيرة ، استحق بها الخلود فى النار ، ومنها أن الإمامة تثبت بالاختيار فى القرشى وغير القرشى إذا كان لها أهلا جامعاً لشروطها[1].

ويخصص القلهاتى الباب الأربعين من كتابه الكشف والبيان لعرض فرق القدرية والمعتزلة ، ويقدم فى هذا الباب خمس عشر فرقة من فرقهم[2] .

---

(١) القلهاتى : الكشف والبيان : ٣٢٧/٢ — ٣٣٩

(٢) الكشف والبيان : ٣٤١/٢ — ٣٥٥

موقف الأباضية من أهل السنة

التعريف بهم :

يعرض القلهاتى لاعتقاد الفرقة الثانية من الفرق الأربع التى ذكرها ، وهى « الصفاتية والحشوية من المشبهة »[1] ، ويقصد بذلك طوائف أهل السنة . يقول : « وسموا أنفسهم سلفية وخلفية . وهم ممن تسمى بالسنة والجماعة . وقد سماهم أهل الاستقامة (أى الأباضية) أهل الفرقة ، وأهل الفتنة ، لأنهم يجمعون بين قوم وقد قتل بعضهم بعضا ، وسفك بعضهم دماء بعض ، وبين القاتل والمقتول ، والظالم والمظلوم ، وأنهم يجتمعون ، الجميع فى حظيرة الفردوس »[2] . يقصد أن أهل السنة لا يطعنون فى أحد من الصحابة ، ولا يسبونهم ، لأنهم جميعا خير القرون على الاطلاق ، ويقرون بخلافة جميع من تولى الخلافة منهم ، ولا يتخذون من المنازعات التى وقعت بينهم مبرراً لتكفير أحد منهم ، رضوان الله عليهم جميعاً ، أما الأباضية فيطعنون فى عثمان وعلى ومن تبعهما ، وأما الشيعة فيقدحون فى الخلفاء الثلاثة الأول ومن ساندهم ، ويرى أهل السنة أن من يسب الصحابة أولى بأن يسموا أهل الفرقة والفتنة .

اثبات جميع الصفات الخبرية :

ويواصل القلهاتى حديثه عن أهل السنة والجماعة ، فيذهب إلى أنهم سموا « صفاتية » لأنهم يثبتون لله صفات خبرية كالوجه واليدين ، فى مقابل المعتزلة الذين أنكروا صفات الذات فسموا معطلة .

ومن اعتقادهم لخالقهم أنه على العرش استوى ، استواء استقرار ، وتأولوا الآيات المتشابهات على غير تأويلها(*) ، كقوله « الرحمن على العرش استوى » (طه / ٥) ، وكذلك « خلقت بيدى » (ص / ٧٥) ، وكذلك « وجاء

---

(١) الكشف والبيان : ٣٥٧/٢ — ٣٦٩

(٢) السابق : ٣٥٧/٢

(*) الواقع أن أهل السنة لم يتأولوا مثل هذه الآيات بمعنى صرف ظاهر ألفاظها إلى معان لا تدل عليها المعاجم اللغوية ، وإنما أثبتوها كما وردت ، دون الخوض فى الكيفية ، كما رأينا .

ربك » (الفجر / ٢٢) ، وقوله سبحانه « إنما طعمكم لوجه الله » (الإنسان / ٩) ، وقوله « تجرى بأعيننا » (القمر / ١٤) ، وقوله « والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه » (الزمر / ٦٧) ، وقوله تعالى « يقبض ويبسط » (البقرة / ٢٤٥) ، وماشابه تلك الآيات المتشابهات التى تحتمل التأويل .

ويرى القلهاتى أن مذهب الصفاتية يفضى إلى التشبيه(*) ، ويبطله بآيات قرآنية مثل قوله تعالى « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » (الشورى / ١١) ، فينفى أن يشبه بشيء . وقال تعالى « هل تعلم له سميا » (مريم / ٦٥) أى مثلا ونظيراً ، وقال سبحانه « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » (البقرة / ٢٢) أى أمثالا وأشباها .

ويفسر القلهاتى مذهب المشبهة بأقوال ينسبها إلى بعض الصحابة ، مثل قول عبد الله بن مسعود : « ماعرف الله من شبهه بخلقه » ، ويحكى عن معاذ بن جبل فى حديثه عن رجوع أقوام من هذه الأمة إلى الكفر عند اقتراب الساعة بالجحود « يجحدون خالقهم فيصفونه بالصورة والأعضاء . أولئك لا خلاق لهم فى الدنيا ، ولهم فى الآخرة عذاب عظيم » .

وعند القلهاتى من شبه الله تعالى فهو كافر منافق ، ليس بمشرك ، لأن المشرك من جعل مع الله شريكا سبحانه وتعالى . للأثر الذى يرفع عن أبى عبيدة(**) ومحمد بن محبوب « إذا قالوا : إن لله يدا كيد المخلوقين ، فقد أشركوا » .

وأكثر روايات المشبهة واعتقادهم تضاهى روايات اليهود ، لما روى عن سعيد بن جبير أنه قال : أتى رهط من اليهود إلى النبي ﷺ ، فقالوا : يامحمد ، هذا الله خلق الخلق ، فمن خلقه ؟ فغضب النبى ﷺ حتى امتقع لونه وكاد أن يواثبهم غضبا لربه ، فجاء جبريل عليه السلام فسكنه وجاء بجواب من الله تعالى لما سألوه بقل هو الله أحد ... (سورة الاخلاص) . وعن ابن مسعود

(*) راجع رد ابن خزيمة على هذا الاتهام .

(**) هو الشخصية الثانية التى أشرنا إليها عند ذكر مؤسسى المذاهب الأباضى .

أنه مر بحلقه فيها رجل من اليهود يحدثهم ، ويقول « إن الله لما خلق السموات والأرض صعد إلى السماء من بيت المقدس ، فوضع رجله على الصخرة التى فيه وأنه ينزل ليلة النصف من شهر شعبان إلى سماء الدنيا »(*) ، فقال ابن مسعود لمن كانوا يستمعون إلى اليهودى « .... ودوا (اليهود) لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء ... » .

وإنما شبه الله تعالى من جهل اللغة واتساع العرب فيها حين وجد ذكر النفس والوجه والعين واليد والقبضة واليمين وغيره ، ولكل من هذه المعانى تفسير يبطل ماذكروه وتأولوه وذهبوا إليه من تشبيه .

وقد رفع عمن تسمى بالسنة والجماعة من المالكية والحنفية والحنبلية والشافعية أنهم أجروا الكلام من الاستواء واليدين والوجه وجميع الصفات على ظاهرها ، وكذلك كل ماذكروا فى الأخبار مثل قوله « خلق آدم على صورته »(**)، وقوله « حتى يضع الجبار قدمه فى النار » ، وقوله « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » .

وزادوا فى الأخبار أخباراً ووصفوها ، ونسبوها إلى النبى ﷺ وأكثرها مقتبسة من اليهود ، كالقول : « إنه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه » ، وأن « العرش تحته له أطيط » ، ولهم مسائل كثيرة فى التشبيه تضاهى عقيدة اليهود ، مثل أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة ، وأن من المخلصين من يعانقه فى الدنيا والآخرة ، وأنه يزورهم ويزورونه ، وأن له وفرة سوداء وشعرا قططا ، ومن قولهم واعتقادهم أنه جسم لا كالأجسام ، ولحم لا كاللحوم ، فكذبوا على الله[1] .

رؤية الله يوم القيامة :

ومن اعتقادهم أن الله يرى بالأبصار فى دار القرار ، واحتجوا بقوله تعالى

(*) تسربت مثل هذه الاسرائيليات إلى العالم الإسلامى وبخاصة فى السنة الشريفة وتصدى لها علماء السنة من المحدثين والفقهاء وبذلوا جهودا مضنية من أجل تنقية أحاديث الرسول منها

(**) سبقت الاشارة إلى هذا الحديث ، وقد بين ابن خزيمة أن الضمير فى كلمة « صورته » تعود على ادم لا على الله تعالى

(١) الكشف والبيان ٢/٣٥٨ ـــ ٣٦٢

« وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة » (القيامة / ٢٢ — ٢٣) .

ويطل القلهاتي ذلك بأن أهل التفسير ، ومنهم ابن عباس وأبو صالح والضحاك ومجاهد قالوا : « وجوه يومئذ ناضرة » أي حسنة مشرقة مستبشرة بثواب ربها ، « إلى ربها ناظرة » أي منتظرة إلى ما يأتيها من خيره وإحسانه وهو معروف في القرآن ولغة العرب . قال عز وجل « وما ينظر هؤلاء إلا صيحة واحدة » (ص / ١٥) ، وقال سبحانه « هل ينظرون إلا الساعة أن تأتيهم » (الزخرف / ٦٦) أي ينتظرون[1] .

مصير مرتكب الكبيرة :

ومن اعتقادهم أن شفاعة الرسول لأهل الكبائر ، ومن اعتقادهم في وعد الله ووعيده أنه سبحانه يتم وعيده ، ويبطل وعيده ، ومن اعتقادهم أن أصحاب النار من أهل الكبائر لا يسمون كفارا ، وأن من دخل النار منهم يعذب بقدر عمله ، وأن أهل الكبائر يخرجون من النار ولا يخلدون ، وأنهم يخرجون منها ويدخلون الجنة ، وأن أهل الجنة يعيرونهم ، ويفتخرون عليهم ، ويسمونهم الجهنميون ، فيشكون إلى الله تعالى ، فيمحى تلك السمة منهم ، فيصيرون نورا يتلألأ ، ويسمون عتقاء الرحمن ، فيتمنى أهل الجنة أن لو كانوا عملوا بمثل عملهم[*] .

ويحتج القلهاتي في رفضه لمذهب أهل السنة بالآيات الآتية :

١ — قوله تعالى « إن الأبرار لفي نعيم . وإن الفجار لفي جحيم . يصلونها يوم الدين . وماهم عنها بغائبين » (الانفطار / ١٣ — ١٦) .

٢ — وقوله « ونادوا يامالك ليقض علينا ربك قال إنكم ماكثون » (الزخرف / ٧٧) .

٣ — وقوله « كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون » (السجدة / ٢٠) .

٤ — وقوله « فاليوم لا يخرجون منها ولا هم يستعتبون » (الجاثية / ٣٥)

(١) السابق : ٢/٣٦٢ — ٣٦٣

(*) لم أسمع بمثل هذه الأمنية في مصادر أهل السنة .

٥ — وقوله « وقيل اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا ومأواكم النار ومالكم من ناصرين » (الجاثية / ٣٤) .

٦ — وقوله « وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها » (التوبة / ٦٨) .

٧ — وقوله « كلما أرادوا أن يخرجوا منها من غم أعيدوا فيها وذوقوا عذاب الحريق »[1] (الحج / ٢٢) .

والواقع إن المواضع السبعة السابقة لا تتعلق بمرتكب الكبيرة على الاطلاق كما ظن القلهاتى ، وإنما هى جميعاً تتعلق بالكفار الذين كفروا كفرا صريحا ، والدليل على ذلك مايأتى :

(١) أما الموضع الأول فيتعلق بطرفين متضادين : الأبرار والفجار ، فأما الأبرار فهم المؤمنون لقوله تعالى « ولكن البر من آمن باليوم واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين » (القرة / ١٧٧) ، وإذن فالفجار هم ضد المؤمنين أى الكفار ، ومما يدل على ذلك اقتران الفجور بالكفر فى القرآن ، مثل قوله « ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا » (نوح / ٢٧) وقوله « أولئك هم الكفرة الفجرة » (عبس / ٤٢) ، ونخلص من هذا أن الخلود فى النار إنما هو للفجار الكفرة لا لمرتكبى الكبائر .

(٢) وأما النداء على مالك خازن النار فى الآية التى احتج بها القلهاتى ، فإنما هو من المجرمين الذين هم فى عذاب جهنم خالدين ، كما ورد (راجع الزخرف / ٧٤) ، وقد ورد ذكر المجرمين فى كثير من المواضع فى القرآن بمايدل على أنهم الكفار الذين يكفرون بأصول الإيمان جميعا أو بعضها كقوله تعالى « هذه جهنم التى يكذب بها المجرمون » (الرحمن / ٤٣) والتكذيب بالآخرة كفر وليس مجرد ارتكاب كبيرة .

(٣) وكذلك أيضا الآية التى احتج بها من سورة السجدة تتحدث عمن كان يكذب بعذاب النار ، وهذا كفر صريح كما ذكرت ، لأن الإيمان بالآخرة هو الأصل الخامس للإيمان .

---

(١) الكشف والبيان : ٣٦٤/٢ — ٣٦٥

(٤) ، (٥) الآيتان المذكورتان من سورة الجاثية تتحدثان عن الذين كانوا يشكون فى الآخرة ، وقالوا « ماندرى ما الساعة » (الجاثية / ٣٢) .

(٦) الآية التى يحتج بها من سورة التوبة تصرح بأن الخلود فى النار للكفار ، وللمنافقين الذين سيكونون فى الدرك الأسفل من النار ، لأنهم فضلا عن كفرهم الباطنى يخدعون الناس بإيمانهم الظاهرى .

(٧) الآية التى استشهد بها القلهاتى من سورة الحج تتعلق بالذين كفروا كما تصرح بذلك الآية السابقة عليها .

الإمامة لا تصح إلا فى القرشى :

ومن قولهم : إن الإمامة لا تثبت إلا فى القرشى ، ولو كان ظالماً . ولكن الله تعالى يقول « وإذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إنى جاعلك للناس إماما » . قال ابراهيم « ومن ذريتى » قال الله : « لا ينال عهدى الظالمين » (البقرة / ١٢٤) . وقال ﷺ : « إن وليكم حبشى مجدع فأقام فيكم كتاب الله وسنتى فاسمعوا له وأطيعوا » ، ومن المعلوم أن بلالا الحبشى خير من عم رسول الله أبى لهب القرشى[١] .

وبعد ذلك يخصص القلهاتى بابا (الباب الثالث والأربعين) فى شرح فرق أهل السنة فرقة فرقة ، ويحصرهم فى خمس عشرة فرقة .

اتهام أهل السنة للخوارج بأنهم المارقة :

يذكر القلهاتى أن الحشوية (يقصد أهل السنة) حرفت الأحاديث التى جاءت عن النبى ﷺ عن مواضعها ، وزعموا أنه كان يذكر قوما يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ، ثم لا يرتد حتى يعود من فوقهم ، يقرءون القرآن كما أنزل ، ثم لا يجاوز تراقيهم . وزعم الحشوية أن المراد بهؤلاء هم « سلف المسلمين » أى سلف الخوارج الذين أنكروا المنكر حين أحدثه المحدثون ، وخرجوا من ديارهم ، وفارقوا الأزواج والأموال والبنين واللذات والشهوات ، وبذلوا مهجهم وأنفسهم وأموالهم ، على أن يطاع الله ولا يعصى .

(١) الكشف والبيان : ٣٦٨/٢

إن المارقين عند أهل السنة هم أهل النهروان . قلنا : من أين زعمتم وعرفتم ذلك ، وأنهم هم المارقون ؟

وقلنا لهم : إن الذين مرقوا من الدين هم الذين تركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وادعوا الحجة والعذر لأنفسهم ، مالم يأذن الله به لهم حين وقعت الفتنة ، واختلطت الأمور .

ويتهم القلهاتي أهل السنة والجماعة بأنهم ظلموا أهل النهروان حين رموهم بالمروق والخروج من أمر لا يمرق به ولا يخرج به غيرهم ، فلئن كان أهل النهروان فارقوا عليا وجماعته ، فقد خلعه وفارقه قبل أهل النهروان سعد بن أبي وقاص ، وعبد الله بن عمر ومن تبعهم على ذلك من المهاجرين والأنصار[1] . ومن المعلوم أن عليا قاتل الخوارج في معركة النهروان (يوم ٩ صفر سنة ٣٧) مقاتلة شديدة ، ولم ينج منهم إلا نفر قليل .

طاعة الإمام :

يعيب القلهاتي على أهل السنة دعوتهم إلى طاعة الإمام ، ولو كان جبارا عنيدا ، وقولهم : إنا لا نقدر على ازالة ذلك الإمام الجائر الفاسق الظالم إلا بفتنة عظيمة ، وحروب تأتي على الأموال والأنفس ، واستبقاؤه على ظلمه وغشمه أولى ، لأنا إذا خالفناه أو حاربناه كنا كمن يبني قصرا ويهدم مصرا[2] .

ويصف القلهاتي الإمام بأنه « رجل من المسلمين ، له ما لهم ، وعليه ما عليهم ، ليس له أن يستحل بما والاه الله من أمر عباده وبلاده حراما ، ولا حرم حلالا ، بل تزيده الولاية لحق الله تعظيماً »[3] .

ويستنكر القلهاتي مذهب أهل السنة في طاعة الإمام ، مطالبا بضرورة الخروج على الإمام الجائر ، محتجاً بمثل قوله تعالى « ولا تطع منهم آثما أو كفورا » (الإنسان / ٢٤) ، وقول الرسول ﷺ « لا طاعة لمخلوق في

---

(١) السابق : ٢/٣٩٧ ، ٤١٠ — ٤١٢

(٢) الكشف والبيان : ٢/٣٣٩

(٣) السابق : ٢/٤٠٢

معصية الخالق » ، وقول أبي بكر « أطيعوني ما أطعت الله فإن عصيت الله فلا طاعة لي عليكم »[1] .

ولكنا نتساءل : هل أنكر أحد من أهل السنة شيئا من هذه الأقوال ؟ وهل طالب أحدهم بطاعة الإمام أو من دونه في معصية الله ؟ لقد أجمع أهل السنة على أن الطاعة واجبة مفترضة للإمام مالم يعلن انكاره لأصل من أصول الدين .

ويحفل كتاب الكشف والبيان بكثير من الافتراءات على أهل السنة ، مما يطول ذكره ، ومن الواضح أنه يحمل الكثير من التجني والتشنيع[2] .

موقف الأباضية من الشيعة

تعريف الشيعة :

من هم الشيع[3] — على حد تعبير القلهاتي — أي الشيعة ؟ يقول الشيخ الأباضي « هم الذين شايعوا علي بن أبي طالب — على الخصوص — بامامته ، وزعموا أنها نص ووصاية وتعيين ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده ، وإن أخذت فبظلم ممن أخذها منهم ، وقالوا : إن الإمامة ركن من أركان الدين ، لا يجوز للنبي ﷺ اغفاله ولا اهماله ، وأنه نص على علي وذريته ، وعينهم ، وأنهم معصومون من الصغائر والكبائر »[4] .

النص على إمامة علي :

قالت الشيعة : إن رسول الله ﷺ استخلف عليا على أمته من بعده .

---

(1) السابق : ٢/٣٦٧

(2) كأن ينسب المؤلف للامام الشافعي القول « لو أن رجلا راود ابنته يريد منها الفاحشة فامتنعت والتجأت إلى الكعبة ، مستجيرة بها منه ، فدخل الكعبة وراودها ووطئها وقتلها أو ماتت من وطئه لها فإنه لا حد عليه » (الكشف والبيان : ٢/٣٨٦) .

(3) الكشف والبيان : ٢/٤٣٧ — ٤٥٦ . الباب الثامن والأربعون ، وفيه يعرض القلهاتي لاعتقادات الشيع ، من حيث هي آخر فرقة من الفرق الأربع الكبرى ، أي يأتي ترتيبها بعد الخوارج ، ولكنا آثرنا تعديل الترتيب ليكون عرض الفرق الثلاث توطئة للتعريف بالخوارج ، وعقائد احدى فرقهم وهي الأباضية ، وهي موضوعنا في هذا الفصل .

(4) الكشف والبيان : ٢/ ٤٣٧

ويرد عليهم القلهاتي قائلا : بل استخلف أبا بكر ، ويقدم على ذلك دليلاً وهو اجماع المهاجرين والأنصار عليه ، بل إن عليا والعباس قد بايعاه ، وانقادا لأمره مع كافة الناس ، ولا يجوز أن تجتمع الأمة على خطأ .

وقالت الشيعة : إن رسول الله ﷺ أخذ بيد على بن أبي طالب يوم غدير خم فقال « من كنت مولاه فعلى مولاه . اللهم وال من والاه وعاد من عاداه » .

ويرد القلهاتي مبينا أنهم وجهوا هذه المقالة من النبي ﷺ على غير وجهها ، وزادوا فيها ، ووجه هذه المقالة فيما بلغنا أن زيد بن حارثة مولى الرسول ، كان بينه وبين على منازعة ، فشتمه على ، فرد عليه زيد ، فقال على : تشتمني وأنا مولاك ؟ فقال زيد : والله ما أنت لى بمولى ، ومولاى رسول الله ﷺ ، فانطلق على إلى رسول الله يشتكي وأخبره بقول زيد له : فقال الرسول : « من كنت مولاه فعلى مولاه » . ويخلص القلهاتي إلى أن الولاية المذكورة في هذه المقالة هي ولاية النعمة ، وليست ولاية الدين[1] ، أى ليس لها مدلول سياسي .

ويروى القلهاتي عن الحسن البصرى ، أن عليا قال : والله لو كان رسول الله ﷺ ، ولانى هذا الأمر ، لقاتلت عليه ، وما سلمته إلى غيرى ... » ، وأن عليا أقر بخلافة أبى بكر .

ويذهب القلهاتي إلى أن الشيعة بدعواهم الكاذبة على على ألزموه معصية الله ، ومعصية الرسول بقعوده عن القيام ، والطلب لما جعل الله له بزعمهم ، وكفروه بترك ماوجب له .

ويتساءل القلهاتي : ما منع عليا حين رأى الناس قد كفروا بربهم وارتدوا عن دينهم ، عندما تركوا مبايعته ، أن يبين لهم كفرهم ويدعوهم إلى ما أمرهم به الرسول على مايزعم الشيعة ؟ فإن قالوا : خاف القتل ، فيرد على ذلك بأنهم زعموا أن الرسول أخبره أنه لا يموت حتى يقتل الناكثين والفاسقين والمارقين ، أى أنه كان يعلم أنه لا يستطيع أحد قتله حتى يقتل هذه الفرق بزعمهم .

---

(١) السابق : ٤٣٨/٢ ، ٤٤٧ — ٤٤٨

كما يبين القلهاتى أن دعوى الشيعة تفضى إلى وصف على بالجبن لأنه كان يخاف الموت ، وهم كانوا يصفونه بالجرأة الشديدة[1] .

التقية :

فإن زعمت الشيعة أن امتناع على عن المطالبة بحقه فى الإمامة إنما كان تقية ، تساءل القلهاتى : وكيف التقية وهو واضع سيفه على عاتقه ، يقتل من خالفه بكثرة الجموع العظام ، ويأخذ الأموال ويقسم الفيء ، وقتل طلحة والزبير فى نيف وثلاثين ألفا ، وقتل من أهل البصرة خاصة أربعة آلاف فى معركة واحدة ، وقاتل معاوية وأهل الشام ، حتى قتل منهم أربعين ألفا غير من قتل من أصحابه بصفين ، وقتل أربعة آلاف من قراء المسلمين وفقهائهم وخيارهم بالنهروان ، فكيف يكون على مع هذا مستخفيا بدينه ، وفى تقية من رعيته ؟[2] .

فضائل على :

يذكر القلهاتى للشيعة قولهم : إن عليا أول الناس إسلاما . ثم يتساءل فى تعجب : كيف يكون ذلك وهو يومئذ ابن سبع سنين ، لا يكتب له خير ، ولا يكتب عليه شر ، بل هو طفل ملحق بأبيه ، وذلك أن كل من لم يبلغ الحلم ، فلا يقع عليه أمر ولا نهى .

كما أن الرسول ﷺ — فى أول بعثته — كان يخفى أمره عن قومه ، فلم يكن ليبدأ بصبى ابن سبع سنين ، فيضع سره عنده .

ويؤكد الشيخ الأباضى أن أبا بكر رضى الله عنه كان أول الناس اسلاما عندما تلقى البشارة ببعثة النبى ﷺ من بحيرى الراهب ، وصدقه بذلك ، ولذلك سمى الصديق .

---

(١) السابق : ٢/٤٤٢ — ٤٤٣ ، ٤٥٥

(٢) السابق : ٢/٤٤٤

وأن عليا اعترف بذلك فيما يروى عنه ، إذ قال : « أسلم أبو بكر وأنا خذعمة »[1] .

ويقول الشيعة : إن الرسول ﷺ ، قد آخى عليا ، ولكن القلهاتى يتهمهم بالكذب ، ويذهب إلى أن الرسول آخى أبا بكر إذ قال فى مرضه الذى مات فيه « .... وإن خليلى منكم ابن أبى قحافة » ، وأما قبل ذلك فإن الرسول ﷺ لم يكن آخى بين أحد من أمته ، إذ قال من على المنبر « ... ولو كنت متخذاً من هذه الأمة خليلاً لا تخذت ابن أبى قحافة خليلا » ، فكيف يكون على هو الذى آخاه رسول الله ﷺ ؟ .

ويزعم الشيعة أن رسول الله ﷺ قال لعلى : « أنت وصيى ، ومنى بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبى من بعدى » ، ويلزمهم القلهاتى بأنهم قد أخرجوا عليا من الوصاية فى حديثهم هذا ، لأن هارون مات قبل موسى ، وإنما كان خليفة يوشع بن نون ، فلو كان كما ذكروا ، لقال : منزلتك منى بمنزلة يوشع بن نون من موسى .

وأما العلة التى ادعوا بها هذه المنزلة ، أنه لما سار رسول الله ﷺ إلى تبوك غازياً تخلف المنافقون خلف النبى ﷺ ، وعلى معهم ، فظن الناس أنه نافق ، فأرجفوا بذلك ، فقال النبى ﷺ : « إنما خلفتك فى أهلى وأهلك ، فانطلق فاخلفنى » ، فلذلك ادعوا أن عليا وصى الرسول .

وإن صح قولهم إن الرسول ﷺ قال : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » ، فإنه لم يجعل عليا بمنزلة غير منزلة الناس ، إذ لم يكن على منه بمنزلة هارون فى النبوة ، وإنما الأخوة فى الإسلام ، وهذه الأخوة يشترك فيها كل مسلم[2] .

ويكذب القلهاتى أيضا الشيعة إذ تأولوا فى طاعة على وأهل بيته كثيراً من الآيات مثل قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى

(١) يذهب القلهاتى إلى أن الخذمة تعنى الصغير ، والميم الزائدة ، وأصله الخذعة . الكشف والبيان : ٢/٤٣٩

(٢) الكشف والبيان : ٢/٤٤٠ ــ ٤٤١

الأمر منكم » (النساء /٥٩) فقالوا : المقصود على وأهل بيته من بعده ، هم ولاة الأمر الذين أمر الله تعالى بطاعتهم ، فليس لأحد من الناس أن يرد عليهم شيئا مما جاءوا به ، وأوجبوا على الناس التسليم لهم فيما عرفوا، وفيما لم يعرفوا[1] .

العلم المكنون :

يعتقد الشيعة على اختلاف فرقهم — اللهم إلا الزيدية — أن الإمام مصدر معرف (ابستمولوجي) ، ينبغي أن تستمد منه المعارف الدينية ، ويشير القلهاتي إلى هذا المعنى ، فيذكر للشيعة قولهم : إن الرسول ﷺ أسر إلى على ابن أبي طالب أشياء من أمر الدين والوحي والإسلام ، مالم يبلغ سائر الناس ، وكتمهم من دينهم ما أعلم عليا به وحده .

والحجة عليهم من أهل الاستقامة (أى الأباضية) فإنهم قالوا : إن هذا افتراء على رسول الله ﷺ ، حاشاه أن يرسل إلى الناس كافة « وماأرسلناك إلا كافة للناس » (سبأ / ٢٨) ، فيسر إلى على فى أمور الدين ، ويتركهم ودينهم فى عمى من أمرهم ، فهذا كذب ، وقد قال تعالى « يأيها الرسول بلغ ماأنزل إليك من ربك » (المائدة / ٦٧) ، وقد بلغ الرسالة للناس جميعا[2] ، وما أسر إلى على ولا إلى غيره شيئا مما أوحى إليه ، دون أحد من الناس ، ولو كتم شيئا من ذلك لكتم شأن امرأة زيد بن حارثه ، وشأن الأعمى إذ عبس عندما جاءه وما شابه ذلك[3] .

الطعن فى الصحابة :

يزعم الشيعة أن أبا بكر وعمر — رضى الله عنهما — غلبا عليا على الإمامة ، وأن الأمة صارت يوم بويع أبو بكر أهل ردة كفارا مشركين ، إلا أربعة رهط : على بن أبى طالب ، والمقداد بن الأسود ، وسلمان الفارسى ،

---

(١) السابق : ٤٣٨/٢

(٢) السابق : ٤٣٧/٢

(٣) السابق : ٤٤١/٢ — ٤٤٢

وأبو ذر الغفارى ، ثم تاب عمار بن ياسر — بزعمهم — فى زمان عثمان بن عفان ، وقالوا كذلك : تاب حذيفة بن اليمان وعبد الله بن مسعود[1] .

ويكذبهم القلهاتى فيما يقولون ، فلم يغتصب أبو بكر الإمامة ، بل استخلفه عليها النبى ﷺ ، ولأبى بكر فضائل أكثر من أن تحصى[2] .

وما قالوه عن حذيفة وابن مسعود فهو أيضا كذب ، إذ لهما أقوال مخالفة لما نسبته الشيعة إليهما ، ويذكر القلهاتى هذه الأقوال[3] .

وقال الشيعة إن أبا بكر وعمر أخذا فدك من آل من محمد ﷺ ، وكانت مما أفاد الله على رسوله[4] .

ويرد القلهاتى على ذلك بأن الرسول ﷺ قال فى حياته : « لا أورث ، ماتركت صدقة » ، فلما قبض الرسول ، أتت فاطمة رضى الله عنها تلتمس ميراثها من فدك ، فقال أبو بكر : إنى سمعت الرسول ﷺ يقول : « إنى لا أورث ، ماتركت صدقة » ، وإنى لا أغير ماأمر به رسول الله ﷺ وصنعه ، فانصرفت فاطمة وهى مصدقة له ، وراضية به ، والحديث فى هذا مشهور[5] .

وقال الشيعة عن أبى بكر وعمر : إنهما ضربا فاطمة حتى ألقت الجنين من بطنها[6] .

ويقول القلهاتى : إنهما كانا أرأف بها من أن يفعلا بها ذلك ، وفاطمة كانت أكرم عندهما من ذلك ، وأعز بالله تعالى وبالمسلمين من أن يفعلا بها ذلك ثم لا تجد من يمنعها من ذلك من المسلمين ، وعلى كان أمنع وأعز من أن تضرب زوجته وابنة عمه ، ثم لا يمنعها من المذلة . ويتهم القلهاتى الشيعة أنهم بما

---

(1) السابق : ٤٣٧/٢

(2) السابق : ٤٤٦/٢ — ٤٤٧

(3) السابق : ٤٤٣/٢

(4) السابق : ٤٣٧/٢

(5) السابق : ٤٤٤/٢

(6) السابق : ٤٣٧/٢

قالوه ، فقد نسبوا إلى على من العيب والعار والذكر القبيح الشىء الكثير من حيث لا يعلمون ، إذ زعموا أنه بلغ من ضعفه ومذلته ووهنه أن لا يقدر على منع زوجته[1] .

الشيعة الباطنية :

الأقوال التى أتينا على ذكرها (وما أغفلنا ذكره أيضا) والتى عرضنا لردود القلهاتى عليها ، إنما هى عقائد يشترك فيها الشيعة الإمامية بعامة ، إلا أن غلاة الباطنية منهم ينفردون بمقالات وعقائد حرص القلهاتى على التصدى لها وتفنيدها .

ومنها التأويل الباطنى المسرف ، حيث وجدوا فى ألفاظ القرآن رموزا تدل على معانى تخالف تماما معانى ظاهر هذه الألفاظ كما تستخدم فى اللغة العربية التى خوطبنا بها ، ويعد القلهاتى المنهج الباطنى فى التأويل تحريف للقرآن ، وأن أصحابه حرفوا كتاب الله ، فرفعوا عن أنفسهم الصلاة والزكاة وحج البيت وجميع الفرائض ، إذ تأولوا كتاب الله على غير تأويله ، مثال ذلك أن قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة » قالوا : هى الدولة ، « فاغسلوا وجوهكم » المراد : آل محمد ، « وأيديكم إلى المرافق » هم المستودعون ، ويقولون : اغسلوا ما بينكم وبين آل محمد ، وبين المستودعين من الجبابرة ، فلا تولوا أحدا منهم « وامسحوا برءوسكم » هم الرؤساء من آل محمد ، وهم : محمد ، وعلى ، وفاطمة ، والحسن ، والحسين . « وأرجلكم » أى شيعتكم . « إلى الكعبين » هما عيسى بن مريم وعلى بن أبى طالب . « وإن كنتم مرضى » أى هلكى . « أو على سفر » ، أى هو المستودع الذى يكون بزعمهم فى النور ثم يخرج إلى الظلمة فيكون فيها عابر سبيل . « أو جاء أحد منكم من الغائط » فالغائط بزعمهم أبو بكر . « أو لامستم النساء » أى لا مستم بولاية الجبابرة ، والصعيد الطيب[*] هم المستودعون .

حدثوا بمثل ذلك الجهال ، واستلانوا به قلوب الضعفاء ، وأدخلوهم فى

---

(١) المنقور : ٢/٤٤٥

(*) راجع سورة المائدة ، آية ٦

ضلالهم ، وقالوا إن أئمتهم الأنبياء والرسل ، وأن لهم فى كل زمان إمامين : أحدهما ناطق ، والآخر صامت ، وأن النبى ﷺ كان الرسول الناطق ، وعلى ابن أبى طالب الإمام الصامت .

وقالوا : إن أول ماخلق الله من الأظلة ظل عيسى بن مريم ، وظل على بن أبى طالب ، وأنهما خلقا من الماء العذب ، وهما كلمة الله ، وربما حلفوا بكلمة الله ، ويعنون على بن أبى طالب كما تحلف النصارى بعيسى بن مريم ، ثم يخلق — بزعمهم — ظلين ملعونين من الماء المالح ، ظل قابيل بن آدم وظل عتيق ، يعنون أبا بكر رضى الله عنه .

وتأولوا قوله تعالى « كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر » (الحشر / ١٦) فقالوا : ذلك عمر حيث قال لأبى بكر : اقبل الخلافة فإنى معينك بها وتجعلها لى من بعدك .

ويستعرض القلهاتى آراء الرافضة المختلفة فى الإمامة والنص والتعيين والتناسخ والحلول والرجعة وفى كتاب الجفر ، وفيه مايدعونه من علم الغيب ، إذ يزعمون أن الإمام كتب لهم فى جلد جفر بما يكون من باطن الأمر وظاهره ، وكل مايحتاجون إلى علمه ، وكل مايكون إلى يوم القيامة .

ويقول القلهاتى إن لكل قوم منهم مقالة ومذهب ، ولهم فى الأصول اختلاف كثير يطول شرحه[١] . ثم يخصص بابا (الباب التاسع والأربعون) فى شرح فرق الشيعة فرقة فرقة ، ويحصيهم فى سبع وعشرين فرقة .

الخـوارج

نشأتهم — فرقهم

يستعرض القلهاتى فى الباب الخامس والأربعين فرق الخوارج ، وهى الفرقة الثالثة من الفرق الأربع .

(١) الكشف والبيان : ٢/٤٤٩ — ٤٥٦

تعريف الخوارج وألقابهم :

يعرف القلهاتي الخوارج بقوله : « هم الذين خرجوا عن علي بن أبي طالب ، لما حكم الحكمين : عمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري ، وذلك أنهم عاتبوه ومنعوه ، واحتجوا عليه ، فتاب وأظهر لهم التوبة ، فتابعوه بعد التوبة ووازروه وقبلوا منه ، ثم رجع عن قولهم إلى التحكيم بعد التوبة والرجعة ، وذلك أنهم أشاعوا أن عليا رجع عن التحكيم ، ورأى الحكومة ضلالا ، والاقامة عليها كفرا . وإنما ينتظر أمير المؤمنين أن يسمن الكراع(*) ، ويجبى المال ، وينهض إلى حرب معاوية بالشام .

فأتى من أتى إلى علي ، وقال له : إن معاوية قد وفا لك بما عاهدك عليه ، وأنت أولى بالوفاء منه ، فلا ترجع عن قولك وعهدك ، ويغلبك على رأيك أعاريب بكر ولقيم(**) . وقد تحدث الناس عنك أنك رأيت الحكومة ضلالا ، والإقامة عليها كفرا . فامض لما عاهدت عليه ، فأنت أولى بالوفاء ، وأحق بالوفاء وحقن الدماء .

فحينئذ كاتب معاوية سرا ، واستمر على الحكومة ، وخطب الناس ، وقال : إني لم أتب عن الحكومة ، فمن زعم أني قد رجعت عن الحكومة فقد كذب ، ومن رآها ضلالا فقد ضل .

فخرجت جماعة من المسلمين من عنده ، وفارقوه ، وحكموا الله ، وقالوا : لا حكم إلا لله(***) ، يقضي الحق وهو خير الفاصلين « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب » (آل عمران / ٨) . فخرجوا من عنده ، ونزلوا أرضا من أهل الكوفة ، يقال لها حروراء .... » .

ويمتدح القلهاتي أولئك الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، ويذكر أن وليهم واحد وعدوهم واحد ، وليهم من أطاع الله واتبع سنة نبيه ،

(*) الكراع : الخيل والبغال والحمير .

(**) تقول المحققة : ربما أراد المؤلف : أعاريب بكر وتميم .

(***) حينما سمع علي هذه المقالة . قال « كلمة حق أريد بها باطل » (الشهرستاني الملل والنحل ، ص ١٢٠ — ١٢١) .

وسار سيرة الخليفتين أبي بكر وعمر . وعدوهم من عصى الله ، وخالف أمره ، ولم يتبع سنة نبيه ولا سار سيرة الخليفتين من بعده[1] .

وقد سمى الخوارج بهذا الاسم ليس لخروجهم على على بن أبي طالب رضى الله عنه وحسب ، بل لخروجهم على كل امام جائر من وجهة نظرهم ، واعتقادهم أن ذلك فريضة عليهم ، سواء كان الخروج فى أيام الصحابة على الخلفاء الراشدين ، أم كان بعدهم على التابعين باحسان فى كل زمان[2] ، ولا يعد الخوارج تسميتهم هذه تسمية ذم ، وإنما كانوا يعتزون بها ، ويجدون لها سندا فى القرآن مثل قوله تعالى « ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله » (النساء / ١٠٠) .

ويلقبون أيضا بالحرورية نسبة إلى ذلك الموضع السالف الذكر ، ويذكر الداعى الاسماعيلى أبو حاتم الرازى أن عليا هو الذى أطلق على الخوارج اسم الحرورية ، إذ قال متسائلا : ما أسميكم ؟ أنتم الحرورية لاجتماعكم بحروراء[3] .

ومن الألقاب المحببة للخوارج الشراة ، ويسمون أنفسهم بهذا الاسم لأنهم قالوا : شرينا أنفسنا من الله ، نقاتل فى سبيل الله فنقتل ونقتل ، واحتجوا بقوله تعالى « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون » (التوبة / ١١١) وقوله تعالى « ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله » (البقرة / ٢٠٧) . وواحد الشراة : شارى ، ومعنى شرى نفسه من الله أى باعها . يقال : شريت بمعنى بعت ، لقوله تعالى « وشروه بثمن بخس » (يوسف / ٣٠) ويحب الخوارج أن يطلق عليهم هذا اللقب ، فيقولون : نحن الشراة[4] .

ومن الألقاب التى تطلق على الخوارج أيضا لقب المحكمة للشعار الذى

---

(١) الكشف والبيان : ٢/٤٢١

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ١١٨ ، أبو حاتم الرازى : الزينة ، ضمن كتاب الغلو والفرق الغالية ، ص ٢٨٢

(٣) أبو حاتم الرازى : الزينة ، ص ٢٧٩

(٤) السابق ، ص ٢٨٠ — ٢٨٢

أعلنوه فى أعقاب موقعة صفين من رفض التحكيم ، إذ قالوا : لا حكم إلا لله ، على ماسبق ذكره .

ومن الألقاب المذمومة التى أطلقها على الخوارج خصومهم لقب المارقة ، لما ورد هذه الوصف فى بعض الأحاديث النبوية[1] التى لا يعترف بصحتها الخوارج ، ومنهم القلهاتى نفسه كما رأينا ، فقد جاء فى الأخبار أن الرسول ﷺ كان بصدد تقسيم بعض الهدايا أو الغنائم على المسلمين ، فقام إليه رجل من تميم ، يقال له عبد الله بن ذى الخويصرة ، فقال : لقد رأيت قسمة ما أريد بها وجه الله : فغضب الرسول ﷺ حتى تورد خداه ، ثم قال « سيخرج من ضئضىء هذا الرجل قوم يمرقون من الدين ، كما يمرق السهم من الرمية » . ويرفض الخوارج الاعتراف بأنهم المارقة الذين انحدروا من صلب هذا الرجل الذى خاطب الرسول ﷺ بهذا الأسلوب الفج .

أهم فرقهم :

يؤكد الشمينى أن من معجزات الرسول ﷺ وقوع ماأخبر بوقوعه ، على نحو ماورد فى حديثه المشهور حيث قال « أفترقت المجوس إلى سبعين فرقة ، واليهود إلى احدى وسبعين فرقة ، وافترقت النصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة ، وستفترق أمتى إلى ثلاث وسبعين فرقة ، كلها هالكة ماخلا واحدة ناجية ، وهى ماأنا عليه وأصحابى » .

وكان المسلمون عند وفاة النبى ﷺ على عقيدة واحدة وطريقة واحدة ، ثم نشأ الخلاف بينهم أولا فى أمور اجتهادية لا توجب إيمانا ولا كفرا ، وذلك كإختلافهم فى موته ، وفى موضع دفنه ، وفى إرثه ، وفى الإمامة من بعده ، ونحو ذلك مما يكثر الكلام عليه ، وكان الخلاف يتدرج ويرتقى شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة ، وأخذ الخلاف يتشعب ، والآراء تتفرق ، حتى تفرق أهل

---

(١) راجع الخوارج فى الحديث النبوى فى كتاب « الخوارج » للدكتور مصطفى حلمى ، ص ٦١ ومابعدها ، وكذلك د . أحمد جلى : دراسة عن الفرق ، ص ٣٧ ومابعدها ، وقد روى الشيخان من حديث أبى سعيد الخدرى بعض الأحاديث فى هذا الصدد

الإسلام إلى الثلاثة والسبعين[1] . ومن أوائل الفرق ظهوراً الخوارج والشيعة ، وقد أقام الخوارج أول حزب سياسي في الإسلام . وكانوا حزبا ثوريا بمعنى الكلمة مناهضا لكل من عقيدة الشيعة في الإمامة ، والنظام السياسي للدولة الأموية فثاروا على نظام الإمامة الوراثي الذي دعا إليه الشيعة ، وطبقه معاوية ومن خلفه من خلفاء بني أمية ، وفضلا عن ذلك كان خروجهم على علي بن أبي طالب ، داعين إلى أن تقوم الإمامة على مبدأ الشورى مطالبين بتجريدها عن كل تعصب عرقي أو قبلي ، فلا يشترطون أن تنحصر الإمامة في آل البيت كما يعتقد الشيعة ، ولا أن تكون في قريش كما ذهب من ذهب من أهل السنة . بل يجوز أن يكون الإمام عند الخوارج قرشيا أو غير قرشي ، بل لا يشترط أن يكون حرا إذ تصح الإمامة للعبد مادامت شروط الإمامة متوفرة فيه ، وهي العدل واجتناب الجور والسيرة الفاضلة ، وإذ أخل الحاكم بأحد الشروط الأساسية فللأمة الحق في اسقاطه أو عزله ، وإن أبى وجب قتاله .

وإلى جانب مشكلة الإمامة أثار الخوارج كثيرا من المسائل التي تمس العقيدة وتعد من الأصول الإيمانية كمسألة الحكم على مرتكب الكبيرة ، وحقيقة الإيمان وأركانه وماشابه ذلك ، وقد اشتبك الخوارج مع خصومهم في جدال شديد فضلا عن القتال والمعارك التي خاضوها ، إذ استحلوا دماء المسلمين وأموالهم ، وجعلوا دار المسلمين دار كفر وحرب . إلا أن الخوارج فرق شتى فمنهم الغلاة ومنهم الأقل غلوا .

ويعرض القلهاتي لفرق الخوارج[2] ، وعددهم ست عشرة فرقة ، وهي :

١ ــ الوهبية :

وهم المنسوبون إلى عبد الله بن وهب الراسبي الأزدي ، وهو أول إمام عقدوه بعد خروجهم على علي بن أبي طالب . ويؤكد القلهاتي أن الوهبية والأباضية « فرقة واحدة ، وهي الفرقة المحقة ، وسنذكرها بعد ذكر

(١) الشميني : معالم الدين : ٢/١٩٩ ــ ٢٠٠

(٢) الكشف والبيان : ٢/٤٢٣ ــ ٤٣٥ . الباب السادس والأربعين .

الفرق »[1] . أى أنه يعدهما فرقة واحدة ، وإن كان لها اسمان ، أحدهما نسبة إلى عبد الله بن وهب والآخر نسبة إلى عبد الله بن أباض ، ويلقب القلهاتى فرقته بأهل الاستقامة .

٢ — الأزرقية :

وإمامهم أبو راشد نافع بن الأزرق[*] ، وهو أول من خالف اعتقاد أهل الاستقامة (الفرقة السابقة) ، وشق عصا المسلمين ، وفرق جماعتهم ، وانتحل الهجرة ، وسبى أهل القبلة ، وغنم أموالهم ، وسبى ذراريهم ، وسن تشريك أهل القبلة . وتبرأ من القاعد ولو كان عارفا لأمره ، تابعا لمذهبه . واستحل اعتراض[**] الناس بالسيف ، وحرم مناكحتهم وذبائحهم وموارثتهم ، وابتدع اعتقادات فاسدة ، وآراء حائرة ، خالف فيها المسلمون أهل الاستقامة فى الدين .

وخرج من البصرة إلى الأهواز ، فغلب عليها وعلى من ولاها من بلاد فارس وكرمان وسجستان ومكران ، وتابعه جماعة[***] ، وكانت خيله ثلاثين ألفا . وخاف أهل البصرة على أنفسهم ، وعجزوا عن حرب الخوارج ، فاستجاروا بالمهلب بن أبى صفرة الأزدى العمانى ، فخرج إلى حرب الأزارقة ، وانتصف منهم ، وقتلهم ، واستولى على جميع ولايتهم .

ويستفاد مما تقدم أن الأزارقة من الغلاة ، إلا أن تعقيب القلهاتى على مذهب الأزارقة يدل على أن الشيخ الأباضى يدين جميع فرق الخوارج ويتهمهم جميعا بالغلو والتطرف ، ولا يستثنى منهم إلا فرقته وحدها . يقول « وجميع أصناف الخوارج — غير أهل الاستقامة — اجتمعوا على تشريك أهل القبلة ، وسبى ذراريهم ، وغنيمة أموالهم ، واعتراض الناس بالسيف ، وانتحال الهجرة ، وهم

(١) السابق : ٤٢٣/٢

(*) خرج فى أيام عبد الله بن الزبير ، وقتل سنة ٦٥ هـ . ترجم له من أصحاب الفرق الأشاعرة : الأشعرى : مقالات : ١٦٨/١ ومابعدها ، الشهرستانى : الملل ، ص ١٢٢ ومابعدها ، البغدادى : الفرق ، ص ٨٣

(**) فى الأصل المطبوع أعراض . وفى النص عبارات مكررة ، وأخرى فى غير موضعها .

(***) يذكر القلهاتى أسماء ستة من أتباعه

يختلفون فيما بينهم يقتل بعضهم بعضا ، ويغنم بعضهم مال بعض ، ويبرأ بعضهم من بعض .

وينقض القلهاتي هذه الآراء المتطرفة على النحو التالي .

أما انتحالهم الهجرة فكذب على الله ورسوله وتحريف لتأويل القرآن وأقوال الرسول ﷺ إذ قال عام الفتح «لا هجرة بعد اليوم » ، أو قال « بعد الفتح . إنما هو جهاد ونية » .

وأما نقض ما أحتجوا به من تشريك أهل القبلة واستعراضهم بالسيف ، فإن الله تعالى حكم في أهل القبلة خلاف ما حكم في المشركين ، وأنه لم يحكم في أهل البغي (من أهل القبلة) السبي والغنيمة ، وإنما حكم فيهم بدمائهم وأحلها ، ولم يحل منهم غير دمائهم إذ لما قتل المسلمون(*) عثمان بن عفان ، لم يستحلوا منه غير دمه ، ولم يسبوا عيالا ، ولا غنموا مالا .

وأما تشريكهم أهل القبلة ، وتحريم مناكحتهم وموارثتهم فإن المسلمين (يقصد الأباضية) رحمهم الله — بعد قتل عثمان بن عفان بثلاثين سنة أو نحو ذلك ، أمرهم واحد ، وكلمتهم جامعة ، وسيرتهم مرضية ، لا ينقمون على قومهم ، إلا ما أحدثوا من الجور ، ولا يعيبون عليهم شيئاً ما تمسكوا بالعدل ، يناكحونهم ، ويوارثونهم ويصلون معهم ، ويحجون معهم ، ولا يستحلون صدهم عن المسجد الحرام ، ولا أكل هديهم حتى يبلغ الهدى محله ، يأكلون ذبائحهم ، ويؤدون إليهم الأمانات ، ويصلون أرحامهم ، ويجامعونهم على ما تمسكوا به من العدل ، ويعرفون أنه ليس هم بمنزلة حرب الرسول ﷺ من أهل الأوثان ، لأنهم لو كانوا يرونهم بتلك المنزلة ماناكحوهم ولا وارثوهم .

ومما أضلهم الله به ، وأعمى أبصارهم أنهم أنزلوا أهل القبلة بمنزلة حرب الرسول ﷺ من أهل الشرك وأهل الأوثان . وقتلوا الطالب لدينه الراغب فيه ، ولو كانوا على الهدى لم يقتلوا الطالب إليهم أن يعرفوه أمر دينه ، والله تعالى يقول « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » (النحل / ١٢٥) ، ولم يأمره أن يتعنت من أتاه يطلب إليه الهدى .

(*) بل قتله اهل البغي والفتنة وهو يقرأ في مصحفه .

لقد ترك ابن الأزرق وأتباعه كتاب الله وسنة نبيه ، وخالفوا سيرة المسلمين قبلهم ، فعرف المسلمون سيرتهم وبدعتهم وضلالتهم[1]

٣ ــ النجدية أو العاذرية :

وهم أصحاب نجدة بن عامر الحنفى ، خرج من اليمامة مع عسكر يريد اللحوق بالأزارقة ، فاستقبله نفر كانوا من اتباع نافع بن الأزرق ثم انشقوا عليه ، ومنهم عطية بن الأسود ، الذى تنسب إليه فرقة العطوية وسنعرض لها بعد قليل ، فأخبر عطية ومن معه نجدة بن عامر بما أحدثه نافع بن الأزرق من بدع ، مثل تكفير القعدة ، واستباحة قتل أطفال المشركين وسائر الأحداث والبدع ، وبايعوا نجدة ، وسموه أمير المؤمنين[2] فخرج نجدة وأصحابه مفارقين لنافع بن الأزرق ، ينقمون عليه بدعته وضلالته ، طالبين المسير إلى البحرين . ولكن نجدة قد انتحل أمورا لم يأذن الله بها ، ولم يرها المسلمون .

اتبع ابن الأزرق فى بعض أموره ، وخالفه فى أمور أخرى ، فابتدع أمورا لم يكن ابن الأزرق وأتباعه عملوا بها .

انتحل الهجرة ، وبرىء ممن لا يتبع دينه ويعرفه من أهل القبلة ، وجعلهم بمنزلة حرب نبى الله من أهل الأوثان ، واستحل منهم استعراضهم بالسيف وسبى ذراريهم ، وغنيمة أموالهم (وهو هنا موافق لابن الأزرق) .

وهو يتولى القاعد من أهل دينه (فرقته) وهو مقيم بين أظهر قومه ، فخالف فى هذه سيرة ابن الأزرق وأتباعه فى بعض ما اعتل به نجدة .

ويدحض القلهاتى مذهب النجدية بقوله : لو أن الهجرة كانت حقا عليهم ، لكان ابن الأزرق واتباعه ــ على ضلالتهم وجورهم ــ أصوب منه قولا ، لأن ابن الأزرق وأتباعه انتحلوا الهجرة من دون قومهم ، وأنزلوا المقيم فيهم كافرا ، وبرئوا منه ، ولو كان عارفا لأمورهم حتى يهاجر[3] . أى أن القلهاتى يرى أن

---

(١) الكشف والبيان ٤٢٣/٢ ــ ٤٢٨

(٢) مقالات الإسلاميين : ١٧٤/١ ومابعدها ، الملل والنحل ص ١٢٥

(٣) الكشف والبيان ٤٢٨/٢ ــ ٤٢٩

الأزارقة — وإن كانوا قد ضلوا بمذهبهم فى الهجرة ، إلا أنهم أكثر منطقية مع أنفسهم من النجدية الذين أوجبوا الهجرة على المخالفين لهم ، وأباحوا لأتباعهم القعود تقية .

والكل ضال مضل حائر عن السبيل — فيما يعلن القلهاتى الذى يستنكر مسألة الهجرة ، ويحتج بقوله تعالى « فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فاخوانكم فى الدين » (التوبة / ١١) ويقول الشيخ الأباضى : وإن يكونوا مسلمين فليسوا بمنافقين ، فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ، وإن يكونوا منافقين بين نفاقهم ، وهو قاهر لهم ، فحلال إذن دماؤهم ، لأن الله سبحانه وتعالى يقول : « ولئن لم ينته المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون فى المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورنك فيها إلا قليلا . ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا » (الأحزاب / ٦٠ — ٦١) .

فإن كان الذين بايعوا نجدة منافقين ، وكان عارفا لنفاقهم ، فقد كفر بتركه الانكار عليهم بعد قول الله فى المنافقين ، وإن كانوا مسلمين مؤمنين ، فقد هلك حيث أنزلهم منزلة أهل النفاق .

ومن ضلالته أنه بعث جيشا مع ابنه إلى البحرين ، فوقع بأهل القطيف ، فقتل فيهم وسبى نساءهم ، وقومهن على أنفسهم(*) ، فنكحوهن قبل القسمة ، وأكلوا من الغنيمة ، فلما رجعوا إلى نجدة ، وأخبروه بذلك ، قال لهم : لا يسعكم ذلك ، قالوا : لم نعلم ذلك ، فعذرهم بجهالتهم ، فسموا العاذرية .

وظل نجدة يبتدع مزيداً من البدع ، حتى فارقه بعض أصحابه ونقموا عليه ، وقتلوه ، ثم تفرقوا فيما بينهم[1] .

٤ — العطوية :

وهم أصحاب عطية بن الأسود . ابتدع أموراً لم يبتدعها أحد قبله ، ولحق

(*) كذا فى المطبوع ، ولعل الصواب أنفسهن .

(١) الكشف والبيان : ٢ /٤٢٨ — ٤٣٠

بأرض سجستان . وقد بين المسلمين جوره وضلالته ، وله عجائب كثيرة يقول القلهاتى أنه تركها اختصار[1] .

الأعسمية :

أصحاب زياد الأعسم الذى خرج ينقم على الأزارقة والنجدية والعطوية ، ويلعنهم ، وفارقهم فى أشياء ، يزعم أنهم أحدثوها ، ثم تابعهم فى أمور . ومن أقواله : إن حرب أهل القبلة كحرب الرسول ﷺ لأهل الأوثان . واتتحل الهجرة ، واستحل قتل قومه سرا وعلانية ، واستحل سبيهم وأخذ أموالهم ، ولكنه يستحل نكاحهم وموارثتهم وأكل ذبائحهم .

٦ ــ الصالحية :

وهم أصحاب صالح بن مسرح[*] ، استحل من قومه ما استحل منهم ابن الأعسم من القتل والسبى وغنيمة الأموال ، انشق عليه بعض أصحابه ، وبرئوا منه ، فصار أتباعه فريقين : فريقا استمر فى متابعته ، وفريقا اتبعوا أبا بيهس[2] .

٧ ــ البيهسية :

أصحاب أبى بيهس الهيضم بن جابر ، وكان فى زمان الحجاج بن يوسف ، وكان الحجاج طلبه فى زمن الوليد ، ففر إلى المدينة ، ثم طلبه عثمان بن جبار المزنى ، فلحقه بها وقتله .

ويذكر له القلهاتى بعض البدع . ومنها قوله : إن الإمام إذا كفر ، كفرت الرعية ، الشاهد منهم والغائب .

٨ ــ العجردية :

وهم أصحاب عبد الكريم[3] بن عجرد ، وكان من أصحاب أبى بيهس ، ثم خالفه .

---

(١) السابق : ٢/٤٣٠

(*) فى الأصل المطبوع : صالح بن مبروح

(٢) السابق : ٢/٤٣٠ ــ ٤٣١

(٣) ينفرد الايجى بتسميته : عبد الرحمن بن عجرد المواقف ، ص ٤٢٥

ويبين القلهاتى أوجه الاتفاق والاختلاف بين العجردية والأباضية . فيذهب إلى أن ابن عجرد يرى الهجرة فضيلة لا فرضا على قول أهل الاستقامة ، ويكفر العجردية أهل الكبائر كفر نعمة على قول أهل الاستقامة .

ولكنهم ينكرون سورة يوسف ويعلنون أنها ليست من القرآن ، ويقولون : هى قصة من القصص ، خلافا لأهل الاستقامة لأن أهل الاستقامة يقولون : إن القرآن كله كلام الله .

ثم افترقت العجاردة أحزابا ، ولكل حزب منهم مقالة ومذهب .

٩ ـــ الميمونية :

أصحاب ميمون ، وكان من جملة العجاردة ، ثم انفرد منهم باثبات القدر خيره وشره من العبد . ومن قوله : إن أطفال المشركين والكفار كلهم فى الجنة[١] .

١٠ ـــ الصفرية :

اختلف فى تسميتهم : هل سموا بذلك نسبة إلى الصفرة التى تعلو وجوههم من أثر العبادة والزهد ، أم سموا بذلك نسبة إلى رجل بعينه كما هو شأن الأزارقة والنجدات والأباضية ؟[٢] ويوافق القلهاتى الأشعرى[٣] والشهرستانى[٤] فى أنهم أصحاب زياد بن الأصفر الذى خالف الأزارقة والنجدات فى أمور كثيرة ، منها أنهم لم يكفروا القعدة عن القتال ، فهم أقل شذوذا من الأزارقة ، وأكثر قربا من الأباضية ، فلم يحكموا بقتل أطفال المشركين . والتقية عندهم فى القول دون العمل على طريق أهل الاستقامة (أى الأباضية) . ثم افترقت الصفرية إلى طوائف منها الشمراخية والتغلبية .

---

(١) الكشف والبيان : ٤٣١/٢ ـــ ٤٣٣

(٢) د . أحمد جلى : دراسة عن الفرق ، ص ٥٩ ومابعدها .

(٣) الأشعرى : مقالات : ١٨٢/١

(٤) الشهرستانى : الملل ، ص ١٣٩ ، وكذلك الايجى : المواقف ، ص ٤٢٠

١١ ـــ الحفصية :

أصحاب حفص بن أبى المقدام ، وكان من أقواله : إن بين الشرك والإيمان خصلة واحدة ، وهى معرفة الله تعالى وحده ، فمن عرفه ثم كفر بما سواه من رسول أو كتاب أو قيامة أو جنة أو نار ، أو ارتكب الكبائر من الزنا والسرقة وشرب الخمر فهو كافر ، لكنه برىء من الشرك .

١٢ ـــ الثعلبية :

أصحاب ثعلبة ، وكان من أصحاب عبد الكريم بن عجرد ، واختلف عنه فى الحكم على أطفال المشركين والكفار . فقال ثعلبة : أنا على ولايتهم صغارا وكبارا حتى أرى منهم انكار الحق ورضا الجور ، فحينئذ أبرأ منهم ، ويحكى عنه أنه كان يرى أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا واعطاهم إياها إذا افتقروا .

١٣ ـــ الأخنسية :

أصحاب الأخنس بن قيس ، وكان من جملة الثعالبة ، ثم انفرد عنهم بقوله : يوقف فى البراءة عن جميع من كان فى دار التقية من أهل القبلة إلا من عرف منه الإيمان ، فأتولاه عليه ، أو كفر فأبرأ منه ، وجوز تزويج سباء أهل الكبائر من قومه ، وحرم الاغتيال والقتل والسرقة وابتداء أحد من أهل القبلة بالقتال حتى يدعى إلى الدين ، فإن امتنع قوتل على أصول أهل الاستقامة (الأباضية) ، إلا أنه خالفهم فى السباء والغنيمة من أهل القبلة على مذهب الخوارج .

١٤ ـــ الحازمية :

« أصحاب حازم بن على ، وفى بعض النسخ الحازمية نسبوا إلى شعيب بن حازم » . هكذا جاء فى كتاب الكشف والبيان ويستفاد من هذا النص أن ناسخ الكتاب قد رجع إلى أكثر من نسخة فوجد عند المقارنة بين النسخ ثمت اختلافاً فى اسم مؤسس الفرقة . فإذا رجعنا إلى الشهرستانى وجدناه ينسب الفرقة إلى حازم بن على(١) ، أما الايجى فينسبها إلى حازم بن عاصم ، ويقول عن هذا الفرقة أنهم وافقوا الشعيبية ، وهى احدى فرقة الخوارج التى أغفل

(١) الملل والنحل ، ص ١٣٣

ذكرها القلهاتى وتنسب إلى رجل يقال له شعيب بن محمد[1] . وأما الأشعرى فلا يذكر اسم مؤسس الفرقة وإنما يكتفى بالإشارة إلى أن الحازمية[*] من العجاردة[2] .

وينسب القلهاتى إلى مؤسس فرقة الحازمية القول : إن الله سبحانه وتعالى خالق أعمال العباد كلها ، خيرها وشرها على مذهب أهل الاستقامة ، وقوله : إن الله تبارك وتعالى يتولى العباد على ما علم أنهم صائرون إليه فى آخر أمرهم من الأعمال ، ويبرأ منهم على ماعلم أنهم صائرون إليه فى آخر أمرهم إلى الكفر ، لأنه سبحانه وتعالى لم يزل محبا لأوليائه مبغضا لأعدائه . ومن اعتقاده وقوله : التوقف فى أمر على بن أبى طالب ، ولا يصرح بالبراءة منه ، ويعتقد اعتقاد الخوارج فى السباء والغنيمة وغير ذلك .

١٥ ــ الخلفية :

أصحاب خلف الخارجى ، وأكثر أصحابه بكرمان ومكرمان ، وكان من اعتقاده فى القدر خيره وشره من الله على مذهب أهل الاستقامة ، ثم خالفهم فقال : لو عذب الله العباد على أفعال قدرها عليهم ، أو على مايفعلونه ، كان ظالما لهم . تعالى الله عن قوله . ومن اعتقاده أن أطفال المشركين فى النار . وله اعتقادات كثيرة يقول القلهاتى : إنه تركها اختصارا .

١٦ ــ السعدية :

أصحاب سعيد بن محمد ، وكان مع ميمون[**] من جملة العجاردة ، إلا أنه برأ منه حين أظهر القول بالقدر . ومن اعتقاده أن الله سبحانه وتعالى خالق أعمال العبد ، والعبد مكتسب لها على قول أهل الاستقامة[***] وقوله إن العبد

---

(١) المواقف ، ص ٤٢٦

(*) وقد ورد فى المطبوعة : الخازمية

(٢) مقالات الإسلاميين ١/١٧٩

(**) راجع الفرقة التاسعة من فرق الخوارج

(***) وكذلك على قول الأشاعرة .

مسئول عن خيرها وشرها ، مجازى عليها ثوابا أو عقابا ، وهو على مذهب الخوارج فى الإمامة والسباء والغنيمة وغيرها[1] .

وهكذا يتبين أن الخوارج تشعبت ، وتفرقت ، وتولد بعضها من بعض ، وانشق بعضها على بعض ، واتسمت عقائد معظم فرقها بالغلو والتطرف ، وحفل تاريخها بالقتل واستباحة الأموال والتعذيب ، حتى ضجت الأمة الإسلامية من عقائد الخوارج وحروبهم ، وتصدت الأمة لهم بعلمائها ومقاتليها ، حتى تم القضاء على فرق الخوارج جميعا ، ولم تبق من فرقهم إلا أكثرهم اعتدالا وهى فرقة الأباضية . وإن كان يلاحظ بعض الباحثين أنه قد ظهرت فى عصرنا هذا جماعات تبنت منهج الخوارج وأسلوبهم ، واعتنقت كثيراً من أفكارهم ومبادئهم ، ومن أشهر هذه الجماعات « جماعة التكفير والهجرة » ، الذين كفروا الأمة حكاما ومحكومين ، من العامة والعلماء على السواء ، وأعلنوا أن جماعتهم وحدها هى الجماعة المسلمة ، فمن لم ينخرط فيها عدوه كافرا ، لأن الجماعة هى السلوك الحركى للعقيدة ، ودعوا إلى اتخاذ موقف تجاه المجتمع بأسره ، فأعلنوا المفاصلة التامة بينهم وبين المجتمع الذى وصفوه بالجاهلية والكفر ، وهذا ماعبروا عنه بالهجرة ، والتى تتضمن الدعوة إلى العزلة والانفصال عن المجتمع ، ولو إلى الكهوف والجبال مع هجرة المعاهد والمدارس والجامعات والوظائف ، بل حتى هجرة المساجد ، إذ عدوها معابد الجاهلية ، والذين يصلون فيها قد ارتدوا عن الإسلام ، وبالتالى لا ينبغى الصلاة مع من يؤمونها ، إذ أن الصلاة معهم شهادة لهم بالإيمان ، وهم كفار بزعمهم ، فأعرضوا عن محاولة هدايتهم أو العمل على اصلاح المجتمع ، إذ أن أية محاولة للاصلاح أو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إنما هى بلا جدوى ، ولا مكان لها فى المجتمع الذى عدوه كافرا ، ينبغى تخريبه وتقويض دعائمه ، لأنه مجتمع جاهلى ، فاستحلوا اتلاف ماأمكن من الأموال العامة ، وايقاع المظالم بمن خالف جماعتهم ، ومحاربتهم فى أرزاقهم ، وايذائهم بشتى أنواع الايذاء ، ويعدون ذلك من الإيمان ، فأحلوا النهب والخديعة والغش لتقوية صفوفهم ، وتحطيم مخالفيهم[2] .

---

(١) الكشف والبيان : ٤٢١/٢ — ٤٣٥

(٢) د . جلى : دراسة عن الفرق ، ص ٧٩ — ٨٦

الإلهيات

اثبات وجود البارى

يقدم الأباضية أدلة على وجود الله تعالى ، من أهمها :

١ ـــ دليل الحدوث :

إن قال قائل : ما الدليل على أن الله محدث الأشياء ؟ قيل له : الدليل على ذلك أنا رأينا الكتابة لا تكون إلا من كاتب ، والبناء لا يكون إلا من بان ، والصنعة لا تكون إلا من صانع ، فعلمنا أن الأشياء محدثة ، ولا تكون إلا من محدث أحدثها ، وهو الله الواحد القهار .

فإن قال : فما الدليل على أن الأشياء محدثة وليست بقديمة ؟ قيل له : لأنا وجدنا جميع الأجسام والأشياء فى الدنيا لاتخلو من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، فلما كانت الأجسام لاتخلو من ذلك ، علمنا أنها محدثة لحدوث مالا ينفك منها ، ولم يسبقها ، ولم يتقدمها ، إلا وهى معه (أى الأعراض) ، وصح معنا وثبت أن الأشياء محدثة[1] .

ودليل الحدوث هو عمدة أكثر المتكلمين ، وبه استدل ابراهيم عليه السلام على وجود الصانع[2] .

٢ ـــ دليل الخلق :

يميز القلهاتى بين الدليل السابق ودليل الخلق ، فيقول : ودليل ثان أيضاً يدل على أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء ، وهو أنه إذا وضعت نطفة بين

(١) القلهاتى : الكشف والبيان : ٥٩/١

(٢) الشمينى : معالم الدين : ٨١/١

يدى الخلق جميعا ، حيث يرونها ويمسونها ، لم يقدروا أن يخلقوا لها عظما ولا لحما ولا شعرا ولا بشرا ولا حياة ولا قدرة ، فكيف إذا كانت فى ظلمة الرحم ، وبينها وبينهم الحجب الكثيرة ، فهم عن صنعها أعجز ، وعن تدبيرها أبعد ، فعلمنا أن من جعل النطفة خلقا كاملا ، هو الله ... خلق الأشياء واخترع أعيانها ، وأخرجها من العدم إلى الوجود لا من شيء »[1] .

ولا يميز الشمينى بين هذا الدليل وسابقه ، بل يعدهما دليلا واحدا ، يمتاز بمزية عظيمة ، فهو أقرب شيء يخرجك عن التقليد ، إذ أنه يجعلك تنظر إلى أقرب الأشياء إليك ، وهو نفسك ، استجابة لقوله تعالى « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » (الذاريات / ٢١) ، فتعلم بالضرورة أنك لم تكن ، ثم كنت ، فتعلم أن لك موجدا أوجدك ، لا ستحالة أن توجد نفسك ، وإلا أمكن أن توجد ماهو أهون عليك من نفسك ، وهو ذات غيرك ، لمساواته لك فى الامكان ، وهذا ممتنع ، لأن كل عاقل يدرك من نفسه العجز عن ذلك .

ويبين الشمينى لماذا قال : إنه أهون عليك ، لما فى ايجادك نفسك من زيادة التهافت ، والجمع بين متنافين ، وهو تقدمك على نفسك ، وتأخرك عنها ، لوجوب سبق الفاعل على فعله ، فإذا كانت ذاتك نفس فعلك ، لزم المحذور المذكور .

وبيان دليل الحدوث (أو دليل الخلق) أن تقول : أنا لم أكن ثم كنت . أو أنا موجود بعد عدم ، وأنا حادث ، فكل من هو كذلك فله موجد أوجده ، فينتج هذا البرهان : أنا لى موجد أوجدنى .

أما القضية الصغرى فى هذا القياس المنطقى ، فهى معلومة بالضرورة ، لأن كل عاقل لا يشك فى أن هيئته المخصوصة التى هو عليها ، وبها تحققت حقيقته الإنسانية ، كانت معدومة ثم كانت .

وأما القضية الكبرى ، فلقد ظن قوم ، ومنهم فخر الدين الرازى أنها معلومة بالضرورة أيضا ، والصحيح - عند الشمينى — أنها نظرية أى استدلالية :

---

(١) الكشف والبيان : ٥٩/١ — ٦٠

الاستدلال على افتقار الحادث إلى سبب ، وهذا الاستدلال يكون على النحو التالى :

إن اختصاص الحادث بالوجود فى الوقت المعين ، بدلا عن العدم الجائز ، يوجب افتقاره إلى مخصص ، وإلا لكان أحد الأمرين المتساويين راجحا لذاته ، وذلك محال[1] .

وهكذا قرر الشمينى أن العالم — وهو كل ماسوى الله تعالى من الموجودات — محدث ، بمعنى أنه وجد بعد عدم ، وأن الله تعالى هو الذى أوجده[2] .

٣ — دليل الممكن والواجب :

يعرف هذا الدليل أيضا باسم الدليل الوجودى Ontology ، وقد خالف به الفلاسفة دليل المتكلمين على وجود الله السالف الذكر ، أعنى دليل الحدوث . ولعل أول من قال به من هؤلاء الفلاسفة الفارابى ، ثم توسع فيه ، وعنى به ابن سينا ، وهاهو شيخ الأباضية المتأخرين الشمينى يقدمه ، ويبرهن به على وجود البارى ، ويعترف بأنه يتفق فيه مع الفلاسفة من ناحية ، ولكنه يخالفهم فيه من ناحية أخرى .

أما تقرير هذا الدليل لدى الشمينى ، فهو على النحو التالى :

إن العالم ممكن بوجوده وعدمه ، لا أرجحية لأحدهما على الآخر بذاته ، ويدل ذلك على افتقاره ، وأن كل ممكن — من حيث أنه قابل للوجود والعدم — فالوجود له ليس من ذاته ، وكل ماليس له الوجود من ذاته ، فالوجود له من غيره ، ثم ذلك الغير لابد وأن يكون واجب الوجود لذاته ، وإلا كان مفتقرا إلى ماافتقر إليه العالم ، ولزم الدور أو التسلسل ، وكلاهما محال ، فثبت العلم بوجود مؤثر واجب الوجود لذاته .

---

(١) معالم الدين : ١/٨١ — ٨٣

(٢) السابق : ١/١١٣ ، ١/١٥٧

ثم يقول الشميني : فقد خرج لك من هذا ، العلم بوجود الصانع ، لكن مع احتمال أن يكون صانعا باللزوم (كما يذهب الفلاسفة) ، وعلى هذا فإن الأمر يحتاج إلى دليل آخر لاثبات أنه يكون صانعا بالاختيار ، خلافا لرأى الفلاسفة .

وهكذا يلفت الشيخ الأباضى الأنظار إلى أن دليل الممكن والواجب لا يمكن التعويل عليه وحده ، حقا إنه ينتهى عند الاقرار بوجود الصانع ، ولكنه لا يبين لنا على أى نحو كان هذا الصنع ؟ فمن المحتمل أن يكون صنع الصانع خلوا من الارادة والاختيار ، بحيث يصنع بطريقة قسرية جبرية فيكون « صانعا باللزوم » ، وهذا هو مفهوم الصنع لدى أصحاب نظرية الفيض أو الصدور ، ممن يزعمون أن الصلة بين الله والعالم أشبه بالصلة بين الشمس وأشعتها ، صلة تلازم ، إذ لا يتصور أن تتخلف الأشعة فى وجود الشمس . إذن دليل الممكن والواجب لايمكن الاقتصار عليه وحده ، وإنما هو مفتقر إلى تتمة ، محتاج إلى دليل آخر لم يحفل به الفلاسفة ، وهو البرهنة على أن الصانع مختار .

ويقر الشميني أن طريقه فى دليل الممكن والواجب هو « طريق الفيلسوف فى النظر » ، ولكنه يخالف الفيلسوف أو ينفرد عنه فى مطلب هام ، وهو اثبات أن يكون الصانع صانعا بالاختيار ، فإن الفيلسوف لم يهتد إلى هذا المطلب .

فيذهب شيخ الأباضية المتأخرين إلى أن صانع العالم : إما أن يكون أوجبه لذاته فى ذاته ، أو اقتضاه بطبعه ، أو أوجبه باختياره ، ولا يخلو الأمر من أحد هذه الأوجه الثلاثة . ويستبعد الشميني الوجهين الأولين ، فيقول : لا جائز أن يكون المؤثر فى هذه الممكنات موجبا لها بذاته كالعلة ، ولا مقتضيا لها بطبعه ، ويستبقى الوجه الثالث وحده ، ويعلن أن العالم قد وقع بالاختيار ، وتعين أن يكون الفاعل مختارا[1] ، وله ارادة يرجح بها بعض الجائزات على بعض[2] .

---

(١) معالم الدين : ١/٨٤ — ٨٥

(٢) السابق : ١/٨٨

الوحدانيـة

معنى الوحدانية :

إن قال قائل : إذا قلت : إن الله واحد ، وأنت واحد فما الفرق ؟ يجيب القلهاتى عن هذا السؤال الذى طرحه بقوله : أنا واحد فى الاسم ، أشياء (متكثرة) فى الحقيقة ، لأن لى النصف والثلث والربع والعشر . والله سبحانه واحد فى الاسم ، واحد فى المعنى ، لا يجوز عليه التجزؤ والقسمة والتبعصيص جل وعلا عن ذلك علوا كبيرا .

وفرق آخر : أنه جائز أن يرفع الله تعالى الاجتماع منى ، فأصير متفرقا بعد أن كنت مجتمعا ، والله سبحانه لا يجوز عليه ذلك لأنه الخالق . والخالق لا يشبه المخلوق[1] .

والوحدانية عند الشمينى تعنى أنه تعالى « ذات قائم بنفسه ، مستغن عن المحل والمؤثر ، لوجوب وجوده ، موصوفا بما لا يحاط به من صفات الاجلال والاكرام ، ليس يوصف بصفة من الصفات ، ولا بجرم تجرى عليه الحوادث والتغييرات ، ولا تمر عليه الأزمنة ، ولا يتخصص بالجهات ، ولا يقبل افتقارا ، ولا اجتماعا ، ولا صغرا ولا كبيرا ، ولا مثيل له ، ولا نظير ، ولا ضد ، ولا وزير . كل الممكنات مفتقرة إليه ، وهو الغنى عن جميعها ، وهو على كل شىء قدير »[2] .

اثبات الوحدانية :

يثبت القلهاتى وحدانية الله تعالى ، وينفى عنه الشريك بما يعرف لدى المتكلمين بدليل التمانع[3] ، وكذلك الحال عند الشمينى الذى يقول : يجب أن يكون الله تعالى واحدا ، إذ لو كان معه (غيره) للزم : إما عجزهما أو عجز

---

(١) الكشف والبيان : ٦١/١

(٢) معالم الدين : ٢٤٤/١

(٣) الكشف والبيان : ٦١/١

أحدهما عند الاختلاف ، أو قهرهما ، أو قهر أحدهما عند الاتفاق » ، ثم يبطل جميع هذه الافتراضات[1] .

إن آى القرآن مرشدة إلى وجه الاستدلال العقلى على الوحدانية كقوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » (الأنبياء / ٢٢) ، وقوله « إذا لذهب كل إله بما خلق ، ولعلا بعضهما على بعض » (المؤمنون / ٩١) فالآية الأولى كاشفة لوجه الاستدلال على ابطال إلهين عامى القدرة والارادة والعلم وسائر الصفات ، لما يفضى إليه ذلك من الفساد والتمانع من وقوع الممكنات ، والآية الثانية مرشدة إلى ابطال قول من يدعى فاعلين يقدر كل منهما على مالا يقدر عليه الآخر ، كما قالت الثنوية بتمييز فاعل الخير وفاعل الشر ، فإن كل واحد منهما يذهب بما خلق ، ويلزم علو كل واحد منهما على الآخر ، للاستغناء عنه بما يفعله الآخر ، فيكون عاليا عليه بذلك ، والإله يعلو ولا يعلى عليه[2] .

التنزيه :

الوحدانية تستلزم نفى التشبيه واثبات التنزيه . يقول الشمينى : « اختلف فى أن ذاته (تعالى) تشبه الذوات أو تخالفها ؟ فذهب أصحابنا (الأباضية) والأشاعرة وأكثر المعتزلة إلى أن ذاته العلية مخالفة لسائر الذوات ، فهو تعالى منزه عن المثل ، أى المشارك فى تمام الماهية ، وعن الند الذى هو المساوى ، يتعالى مولانا عن ذلك »[3] .

وقد قامت البراهين القاطعة على قيامه تعالى بنفسه ، واستحالة مماثلته لكل مايخطر بالبال ، ويتكيف فى الأوهام ، واستحالة اتصافه تعالى بكل مايستلزم مماثلته للحوادث ، والاعتراف بالعجز عن ادراكه بعد هذا واجب ، وصدق الصديق رضى الله عنه حين قال : « العجز عن الادراك ادراك »[4] .

---

(١) معالم الدين : ٢٤٤/١ ومابعدها
(٢) السابق : ٢٥٩/١ ــ ٢٦٠
(٣) السابق : ١٥٨/١
(٤) السابق : ١٧٢/١

يتفق القلهاتي مع أهل السنة في القاعدة المنهجية التي يضعها لمعالجة مسألة صفات الله تعالى ، فيقول « لا نصفه إلا كما وصف نفسه في كتابه »[1] . ويشارك أهل السنة أيضا في الاعتقاد أن الصفات التي وصف الله نفسه بها ، والتي استحقها من جهة العقول واللغة ، إنما هي صفات حقيقية ، وليست تقال عليه على سبيل المجاز[2] .

إلا أنه لم يلتزم على الاطلاق بهذه القاعدة ، بل كان أقرب مايكون إلى طريقة المعتزلة في عرض الصفات الإلهية السلبية . فلا يجوز عنده أن يقال على الله تعالى أنه متين ، ولا موقن ، ولا مستبصر ، ولا شجاع ، ولا ناطق ، ولا بليغ ، ولا مليح ، ولا حسن ، ولا نبيل ، ولا عاقل ، ولا عاشق ، ولا يتصف بالصبر أو الفهم أو الغيظ أو نحو ذلك[3] .

أما المنهاج الذي يعول عليه الشميني في بيان الصفات الإلهية فهو أيضا مشابه لطريقة المعتزلة التي تقوم على الاستنباط العقلي أكثر من الركون إلى النقل ، وهذا يتبين من مثل قوله عن صفات الله « وإن كونه مريدا ، يستلزم كونه قادرا ، وأن كونه قادرا يستلزم كونه عالما ، وأن كونه عالما يستلزم كونه حيا ، وأن كونه حيا يستلزم كونه موجودا »[4] .

ومن صفات الكمال التي يجب أن يوصف بها الله تعالى عند كل من القلهاتي والشميني ، فهي :

القدم :

يبين الشميني أن لفظ القدم يطلق ويراد به معنيين :
أحدهما أنه يطلق على ماتوالت على وجوده الأزمنة ، ومنه قوله تعالى في وصف

(١) الكشف والبيان : ٧٠/١
(٢) السابق : ١٩٣/١
(٣) السابق : ٢١١/١ — ٢٣٣
(٤) معالم الدين : ٢٠٦/١

القمر « كالعرجون القديم » (يس / ٣٩) وبهذا الاعتبار يقال : أساس قديم ، وبناء قديم . وهذا المعنى مستحيل فى حقه تعالى ، إذ وجوده ليس وجوداً زمانيا ، ولا ينسب وجوده إلى زمان البتة ، إذ الزمان من صفات المحدثين ، والله يتنزه عن أن تحيط به الأمكنة ، أو تجرى عليه الأحوال والأزمنة .

والمعنى الثانى للقدم أنه يطلق على مالا أول لوجوده ، بمعنى أن وجوده أزلى ، لم يسبقه عدم . والقدم بهذا الاعتبار هو الثابت له تعالى ، وهو سلب العدم السابق . وأما الدليل على وجوبه له ، فيتبين من أنه لو لم يكن قديما لكان حادثا ، ولكن كونه حادثا محال ، لأنه يوجب افتقاره إلى محدث[1] .

والقلهاتى يعد صفة القديم من صفاته عز وجل ، ووجب له هذا الوصف لتقدمه ، وكل متقدم الأشياء ، فواجب له هذا الاسم ، إذا بولغ له فى الوصف بالتقديم ، غير أن سائر الأشياء إذا سميت بهذا الاسم ، فإنما يعنى به أنه قديم إلى نهاية وغاية وأول . والله تعالى قديم لا إلى أول ولا غاية ولا نهاية[2] .

ويلزم عن قدمه تعالى نفى الاتحاد (الذى يقول به الصوفية الحلولية) . إذ أن معنى الاتحاد صيرورة شيئين شيئا واحدا ، وهو محال فى القديم والحادث ، وبرهانه أن أحد الشيئين إذا اتحد بالآخر ، فإن بقيا على حالهما فهما اثنان لا واحد ، فلا اتحاد البتة ، وإن عدما كان الموجود غيرهما ، وإن عدم أحدهما دون الآخر امتنع الاتحاد وبطل ، لأن المعدوم لا يكون عين الموجود[3] .

وكل ماثبت قدمه استحال عدمه ، فيجب أن يكون ربنا سبحانه وتعالى باقيا ، بمعنى استحالة فنائه ، فلا يلحق وجوده عدم . والبقاء له تعالى ، هو سلب العدم اللاحق لوجوده[4] .

ليس جسما :

نفى الجسمية عن الله تعالى صفة تلزم عن وجوب قدمه فإن قال قائل :

---

(١) معالم الدين : ١٥٨/١ — ١٦١

(٢) الكشف والبيان : ٩٩/١ — ١٠٠

(٣) معالم الدين : ١٧٠/٢

(٤) السابق : ١٦٢/١

ما الدليل على أنه ليس بجسم ؟ أجاب القلهاتي لو كان جسما :

١ ـــ لكان موصوفا بالطول والعرض والعمق والحدود والأقطار التي تحتمل الزيادة والنقصان ، ومن وصف بذلك فهو محدث محدود ، فلما لم يجز أن يكون القديم محدثا علمنا أنه ليس بجسم .

٢ ـــ وأيضاً فإن الجسم لا يقدر أن يفعل أفعالا كثيرة في حال واحد ، في مواضع متفرقة ، فلما كان الله يفعل أفعالا كثيرة في مواضع متفرقة في حال واحد ، علمنا أنه ليس بجسم .

٣ ـــ وأيضا فإن الجسم متجزىء متبعض متغاير ، فلما لم يجز ذلك على الله علمنا أنه ليس بجسم .

٤ ـــ وأيضا فلو كان الجسم يفعل الأجسام ، لكنا نحن نقدر أن نفعل الأجسام بقدرتنا وقدرة قوتنا ، فلما لم نقدر أن نفعل شيئا من الأجسام ، علمنا أن فاعل الأجسام ليس بجسم .

٥ ـــ وأيضا لو كان جسم قديم لثبت قدم كل الأجسام ، فلما ثبت أن الأجسام كلها محدثة ، علمنا أن فاعل الأجسام كلها ليس بجسم .

٦ ـــ وأيضا فإن الجسم محتاج إلى قرار ومكان يكون فيه أو يمسكه مقيم يقيمه ، فلما لم يكن الله سبحانه محتاج إلى قرار ولا مكان وهو غني عن المكان والقرار والممسك له ، علمنا أنه ليس بجسم .

٧ ـــ وأيضا فلو جاز أن يقال : إنه جسم لجاز أنه شخص وجثة وجسد ، فلما لم يجز أن يقال إنه شخص وجثة وجسد ، لم يجز أن يقال إنه جسم .

٨ ـــ وأيضا فإن الجسم موصوف بالتأليف والتركيب والتصوير فلما لم يجز أن يوصف الله بالتركيب والتصوير ، علمنا أنه ليس بجسم[1] .

٩ ـــ ويضيف الثميني دليلا على نفي الجسمية عن الله تعالى أنه لو كان جرما لكان ملازما للحركة والسكون ، والحركة والسكون حادثان ،

(١) الكشف والبيان : ١/٧٩ ـــ ٨٠

وما لازمهما — وهو الجرم — يجب حدوثه ، فليس الله بجرم[1] . وشغف الشمينى بالمنطق دفعه إلى صياغة دليله على شكل القياس الآتى :

* الله جل وعلا ليس بحادث .
* كل جرم فهو حادث .
* إذن الله تعالى ليس بجرم[2] .

١٠ — لو كان الله جرما لجاز أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر ، لاستحالة وجود جرم لا نهاية له ، فيحتاج إلى متخصص يخصصه بما هو عليه من المقدار دون غيره من المقادير الجائزة ، وهذا محال .

ويبين الشمينى استحالة وجود جرم لا نهاية له ، وذلك أنه إذا تحرك الجرم فقد فارق حيزا من أحد جانبيه ، وشغل جانبه الآخر فراغا ، فالجانب الذى فارق حيزه وفراغه تعين تناهيه ، والآخر أيضا لما شغل الحيز ، علم أنه كان مسبوقا بذلك الحيز قبل أن يشغله ، فهو إذن متناه من الجانبين ، فقد استحال وجود جرم لا نهاية له[3].

إنه تعالى قادر :

ما الدليل على أنه تعالى قادر ؟ يجيب القلهاتى عن هذا السؤال بقوله : « إن الفعل لا يكون إلا من قادر ، فلما كان الله فاعلا ، علمنا أنه قادر »[4]. ويدخل الشمينى تعديلا لهذا القياس ، فيقول : الله تعالى موجد بالاختيار ، وكل موجد بالاختيار فهو قادر ، إذن فالله قادر .

وقيد الشمينى الايجاد بالاختيار ، لأنه هو المستلزم للقدرة ، إذ الايجاد بدون هذا الشرط لا يدل على القدرة ، كايجاد العلة والطبيعة ، إذ لا يلزم أن تكون العلة أو الطبيعة قادرة ، ولا مريدة ، ولا حية ، ولا عالمة .

---

(١) معالم الدين : ١٦٧/١

(٢) السابق : ١٧٣/١

(٣) معالم الدين : ١٦٧/١ — ١٧٠

(٤) الكشف والبيان : ٧٨/١

ويبين الشمينى أنه لو لم يكن الصانع للعالم قادرا ، لما أوجده ، ولكان عاجزا ، والعاجز لا يأتى منه فعل ولا ترك[1] .

ويستحيل [illegible] على قدرته تعالى أن تحتاج إلى آلة أو معاونة ، لأن ذلك يفضى إلى حدوثه [illegible] يكون قادرا عند وجود الآلة أو المعاون ، عاجزا عند عدمها ، ولا يجا[illegible] [illegible] قدمها (أى قدم الآلة أو المعاونة) لما علم من وجوب حدوث [illegible] ـاه تعالى . وأيضا لتوقف تعلق قدرته على ممكن ، وهى واسطة آلة يفعل بها ، أو معين يشاركه ، ويلزم عن ذلك توقف باقى الممكنات على مثل ذلك الممكن ، لوجوب استوائها بالنسبة إلى قدرته ، فيؤدى ذلك إلى التسلسل ، فتعالى الله أن يكون فعله بواسطة أو آلة أو بكاف ونون[2] . وهكذا من أجل مخالفة الكرامية فى قولهم إنه لابد فى حصول المحدثات من تجدد الإرادة ، خالف الشمينى مقتضى قوله تعالى « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » (النحل / ٤٠) .

والقول إن الله قادر قد يدفع سائلا[*] فيسأل : هل يقدر الله على أن يخلق مثله ؟ ويرد القلهاتى بقوله : لا مثيل لله سبحانه ، وهذا سؤال فاسد مستحيل ، إذ لا يشبه الخالق بالمخلوق ، والله تعالى لم يزل ، ثم أحدث الأشياء سبحانه ، وهو الخالق لا مثيل له تعالى . فإن قال : هل يقدر أن يخلق من لم يزل ؟ قيل له : إن الله على كل شىء قدير ، وهذا سؤال محال ، لأن الله تعالى لم يزل ، والذى يكون مخلوقا محدث ، فلا يشبه المحدث بمن لم يزل . ولا المخلوق بالخالق . فهذا سؤال فاسد مستحيل[3] .

---

(١) معالم الدين : ١٧٥/١

(٢) السابق : ٢٣٠/١ — ٢٣١

(*) يروى أن ملك السند أرسل إلى هرون الرشيد يطلب منه أن يبعث إليه بأحد علماء الإسلام ليناقشه فى أمور العقيدة ، فبعث إليه بأحد المحدثين ، فناظره بعض البراهمة ، وكان من بين الأسئلة التى طرحت عليه هذا السؤال المذكور أعلاه لاحراج الرجل فإن أقر بقدرة الله على خلق مثله فقد أجاز وجود الشريك ، وإن أنكر فقد نفى عن الله أنه قادر على كل شىء

(٣) الكشف والبيان : ٧٨/١

مريد :

يثبت الأباضية لله تعالى صفة الإرادة خلافا للقدرية المعتزلة لمثل قوله تعالى « إن الله يفعل مايريد » (الحج / ١٤) ، ويعد القلهاتي الإرادة صفة ذات ، لأن كل ماعلمه الله فقد أراده ، وليست ارادته تعالى فعلا من فعله كما قال من حاد عن الحق (يعني المعتزلة) إذ لو صح كان فعلا أراده في نفسه ، أو في غيره ، أو أفعالا قائمة بنفسها ، هذه هي الاحتمالات الثلاثة الممكنة ، ويفسدها جميعا القلهاتي ، فأما القول إنه تعالى أحدثها في نفسه ، فليس هو محلا للحوادث ، وأما القول أحدثها في غيره كان ذلك الغير مريدا ، وأما القول إنه أحدثها قائمة بنفسها كان مستحيلا ، لأن الإرادة صفة ، والصفة لا تقوم بنفسها ، فلما فسدت هذه الوجوه ، صح أنه تعالى لم يزل مريدا ، كما أنه لم يزل قادرا[1] .

والارادة الإلهية عند القلهاتي إرادة أمر ، لا ارادة حتم ، فهو تعالى مريد لما أمر به ، ولما ينهى عنه مما علم أنه يكون . إنه مريد لما أمر به الخلق[2] .

ويوجب الثميني أن يكون البارى تعالى مريدا ، أى موصوفا بالارادة ، التى هى صفة بها ترجيح أحد طرفى الممكن ، فلو لم يكن الله مريدا ، لما اختص العالم بوجود ولا بمقدار ، ولا صفة ، ولا زمان ، بدلا عن نقائضها الجائزة . فإن الله تعالى خصص الحوادث بأحد الطرفين الجائزين ، وكل من كان كذلك فهو مريد ، فالله تعالى مريد .

أما المقدمة الصغرى فواضحة : إنه لما كان وجود الممكنات وعدمها بالنسبة إليه سواء ، لا يجب أحدهما ولا يستحيل ، بل هما جائزان بالسواء . ثم إنه تعالى أوجد هذا الممكن ، فبالضرورة أنه تعالى هو الذى خصصه بأحد الطرفين الجائزين عليه ، وهو الوجود ، ولم يبقه على الطرف الآخر الجائز عليه أيضا ، وهو العدم .

وكذا أوجد العالم على مقدار مخصوص فى ذاته ، فخصه أيضا بذلك المقدار بدلا عن الطرف الآخر الجائز ، وهو أن يكون أكبر من ذلك ، أو أصغر منه .

---

(١) السابق : ٢٥٩/١

(٢) السابق ٢٦١/١

وكذا خصه بالوجود فى ساعة كذا ، من يوم كذا ، فى شهر كذا ، وسنة كذا ، بدلا عن الوجود المتقدم على ذلك أو المتأخر عنه . وكذا مايتعلق بسائر الأعراض ، خصه بنوع من ذلك ، بدلا عن تركه إلى ما قابله .

أما بيان الكبرى ، فهو أن ترجيح وقوع أحد الطرفين المستويين بغير مرجح محال ، ويستحيل أن يكون المرجح نفس ذلك الممكن ، لأنه يلزم عليه أن يكون مساويا لذاته راجحا ، وكذلك فلأنه إن ترجح له الوجود عن ذاته كان واجب الوجود ، فيلزم قدمه ، وإن ترجح له العدم من ذاته ، وجب استمرار عدمه ، فلا يوجد أبدا ، لأن المرجح الذاتى يمتنع عدمه ، وكلا القسمين باطل ، فتعين أن يكون المرجح خارجا عن العالم من جهة فاعله .

ويخلص الشمينى من هذا التحليل إلى أن المرجح لوجود العالم هو ارادة الفاعل ، أى الله تعالى ، وهى التى اختار بها أحد الجائزات أو الممكنات .

ومرجع هذا الاختيار إلى الارادة الإلهية وليس إلى القدرة ، لأن القدرة نسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة ، فما بالها تعلقت بايجاد هذا الممكن على الخصوص بدلا عن مقابله ؟ وفى هذا الزمان المخصوص بدلا عن المتقدم أو المتأخر ، والأزمان كلها بالنسبة إلى القدرة القديمة سواء ؟ فلابد إذن من ترجيح الفاعل للفعل فى هذا الزمان بالإرادة . وقس على ذلك كل ممكن .

ولا يقال : لعل المرجح لوقوع أحد الجائزين اشتماله على المصلحة المعلومة لفاعله تعالى ، لأن هذه مقالة اعتزالية . تستند إلى مبدأ وجوب مراعاة الصلاح والأصلح فى حقه تعالى[1] ، وهو مبدأ يرفضه الشمينى كما سنرى فيما بعد .

ويفرق الشمينى من ناحية بين الارادة والرضا ، فليس كل ما أراده الله يرضى عنه ، بمعنى أنه قد يريد الله شيئاً ، ولكنه لم يرض عنه .

ويفرق من ناحية أخرى بين الرضا والأمر ، مثال ذلك كفر أبى لهب ، فإنه تعالى أراده ، ولكنه لم يرضه ، ولم يأمره به ، وإنما أمره بالإيمان ، الذى لا يقدر أبو لهب أن يأتى به ، لعجزه عنه ، نظراً لاشتغاله بالكفر المانع له .

---

(١) معالم الدين : ١٧٦/١ ــ ١٧٨

لقد أخطأ المعتزلة حين ظنوا أن الأمر يستلزم الإرادة ، بمعنى أن كل ما أمر الله به فقد أراده ، وأن النهى يستوجب عدم الارادة ، فجعلوا إيمان الكافر مراداً لله تعالى ، لكونه مأموراً به ، وكفره غير مراد له لكونه منهياً عنه . ولكن الشمينى يقول : ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مراداً ويؤمر به ، وقد يكون مراداً وينهى عنه ، لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى ، فهو « لايسأل عما يفعل » (الأنبياء / ٢٣) .

ويذكر الشمينى أن المعتزلة أنكروا ارادة الله للشرور والقبائح ، وزعموا أنه تعالى لم يرد من الكافر كفره ولا معصيته ، بل أراد منه الإيمان والطاعة ، ذلك لأن المعتزلة قرروا أن ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده . ويقول الشمينى : ونحن نمنع ذلك ، بل القبيح كسبه فإنه قبيح ، والاتصاف به قبيح ، ويلزم الشمينى المعتزلة الوقوع فى أمر شنيع ، إذ أن أكثر مايقع من أفعال العباد — عند المعتزلة — على خلاف ارادته تعالى ، فوقعوا بذلك فيما هو أشنع مما فروا منه[1] . وهو وقوع مالا يريده .

ويلزم عن وصفه تعالى بأنه مريد مختار استحالة كونه طبيعة أو علة موجبة . إذ لو فرض أن صانع العالم طبيعة أو علة ، فلا يخلو إما أن تكون الطبيعة أو العلة قديمتين أو حادثتين ، فإن كان الافتراض الأول ، لزم قدم العالم ، لأن فعل الطبيعة أو العلة إنما هو باللزوم لا بالاختيار ، وقدم الملزوم يوجب قدم لازمه ، وقد سبق البراهين على حدوث العالم ، وإن كان الافتراض الثانى افتقرتا إلى طبيعة أو علة أخرتين ، فيلزم الدور أو التسلسل ، وكلاهما محال ، فكونهما حادثين محال ، ويترتب على ذلك أن وجود العالم الموقوف عليهما محال ، والمحال مستمر للعدم ، فقد لزم استمرار العدم للعالم ، والعيان يكذب ذلك .

والحاصل أن كلا الافتراضين المذكورين —أى كون الطبيعة والعلة قديمتين أوحادثتين— باطل ، ويلزم عن هذا أن افتراض كون الصانع أحدهما باطل أيضا ، فتعين أن يكون فاعلا بالاختيار[2] .

---

(١) السابق : ٢٠٦/١ — ٢٠٧

(٢) السابق : ١٨٣/١ — ١٨٤

ويبطل الشمينى مذهب الحكماء من أمثال ابن سينا وغيره ممن سلك نهج الصابئيين ، القائلين بالتعليل (أى يعدون الله علة العالم) النافين عن الصانع الاختيار والارادة . فيقول لهم : مابال الأفلاك وقفت على عدد مخصوص ، ولم تكن أكثر منه ولا أقل ؟ أى يسأل شيخ الأباضية عن نظرية الأفلاك التسعة التى ترجع إلى بطلميوس ، والتى ظلت سائدة فى علم الفلك حتى الانقلاب الذى أحدثه الفلكى كوبرنيقوس ، والذى لم يسمع به الشمينى فى الغالب . ويتساءل : لم كانت مقادير المسافات بين الأفلاك على ماهى عليه ولم تكن أكبر منها ولا أصغر ؟ ومابال الأعلى منها يتحرك حركة واحدة من المشرق إلى المغرب ، وباقى الأفلاك تتحرك حركتين : احداهما الحركة اليومية من المشرق إلى المغرب ، والأخرى حركتها فى البروج من المغرب إلى المشرق ؟[1] .

والواقع إن فلاسفة الإسلام بدءا من الكندى وحتى ابن رشد قد أجابوا عن أسئلة الشمينى ، وبينوا أن ذلك دليل على الحكمة الإلهية والعناية والتدبير ، فإن الله لم يخلق شيئاً عبثا ، وإنما كل شيء خلقه بقدر ، ومن أجل غاية محددة ، وأن هذا العالم تحكمه القوانين العلمية ، خلافا لما ذهب إليه الأشاعرة .

عالم :

الدليل على أن الله تعالى عالم — عند القلهاتى — أن الأفعال المحكمة الواضحة فى عالمنا لا تكون إلا من عالم[2] . ويذكر أن أهل الاستقامة (أى فرقة الأباضية) قالوا : « إن الله تعالى عالم ، وأن له علما ، بمعنى أنه عالم بالأشياء ، لأن له علما هو غيره ، به علم الأشياء ، وقولنا : إن له تعالى علما ، كما قال عز وجل فى كتابه « أنزلنا بعلمه » (النساء / ١٦٦) .

ويتفق الأباضية ههنا مع أهل السنة ويخالفون المعتزلة ومن حذا حذوهم ممن ينكرون أن تكون الصفات الإلهية زائدة على الذات .

ويثبت القلهاتى أن الله تعالى عالم بما كان ، وبما يكون ، ومالا يكون أن لو

(١) السابق : ١/١٨٦ — ١٨٨

(٢) الكشف والبيان : ١/٧٩

كان كيف كان . لا يخفى عليه شيء . فإن قال قائل : فما الدليل على أنه يعلم مايكون من الأشياء قبل أن يكون ؟ قيل : لو كان غير عالم بها قبل كونها يكون جاهلا بها ، فلما كانت أفعاله على مقدار علمه بها ، علمنا أنه عالم بها قبل كونها[1] .

ويذهب الشمينى إلى أن الله تعالى يجب أن يكون عالما بكل شيء : جزئى أو كلى ، كائن ممكن أو واجب[2] ، فصفة العلم عامة .

ويستعرض الشمينى بعض آراء الفلاسفة والباطنية فى العلم الإلهى ، فيذهب إلى أن من الفلاسفة من قال : إنه تعالى لا يعلم إلا ذاته[3] . وأراد أنه تعالى يعلم أنه مبدأ ، وعلمه ذلك — أى أنه مبدأ — هو الموجب لحصول مايصدر عنه ، كابن سينا الذى ينسب الشمينى إليه القول : إن الرب تعالى عالم بالموجودات ، لكن علمه بها علم لزومى عن علمه بذاته ، فهو تعالى مبدأ للموجودات بأسرها ، فيدخل علمه بالموجودات تحت علمه بذاته .

أما الباطنية فقد أنكروا علم الله بالجزئيات ، وأعلنوا أن الله عالم بالكليات لاغير ، وإذا فإذا علم أن زيدا فى الدار ، ثم خرج زيد منها ، فإما أن يزول ذلك العلم ، ويعلم أنه ليس فى الدار ، أو يبقى ذلك العلم بحاله ، والأول يوجب التغير فى ذاته من صفة إلى صفة ، والثانى يوجب الجهل ، وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه .

ويدحض الشيخ الأباضى شبهة الباطنية ، فلا يوافقهم على أن علمه تعالى بالجزئيات يلزم عنه التغير فى ذاته ، ذلك أن العلم بأن الشيء قد وجد ، وبأنه سيوجد ، إنما هو علم واحد ، فإن من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا ، فإنه يعلم — عند حصول الغد — بهذا العلم ، أنه دخل البلد الآن ، إذا كان علمه مستمراً بلا غفلة مزيلة له ، فإن كان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد ، فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود ، تغير فى علمه تعالى[4] .

---

(١) السابق : ١/٢٥٣ والآية ناقصة فى المطبوعة .

(٢) معالم الدين : ١/١٩٠

(٣) هذا هو رأى أرسطوطاليس فى كتاب مابعد الطبيعة ، مقالة اللام .

(٤) معالم الدين : ١/١٩٢ ، ١/١٩٨

وكذا تعلق علمه بعدم وجود العالم فى الأزل . لا يتغير هذا العلم بوجود العالم فيما لا يزال . إذ قد علم البارى سبحانه فى الأزل عدم العالم فيه ، ووجوده فيما لا يزال ، وفناءه بعد ذلك ، ويعلم أيضاً يوم القيامة كذلك ، من غير تغير أصلا[1] .

ويثبت شيخ الأباضية أن العلم الإلهى يستلزم الاحاطة بالجزئيات فضلا عن الكليات ، فيقول : « ولما كانت الماهيات المطلقات لايمكن دخولها فى الوجود إلا مع تخصيصها بزمان ، ومحل ، وكيفية ، ووضع ، ومقدار ، وكل وجه وجدت عليه أمكن فى العقل وقوعها على خلافه أو مثله ، ولا يتخصص إلا بالقصر عليه ، وجب أن يكون عالما بها من كل وجه . وذلك أول دليل على أنه تعالى عالم بالجزئيات »[2] .

ويستدل الثمينى على كونه تعالى عالما بوجهين : الإحكام والاختيار .

(أ) فأما أولهما ، أى الاستدلال على علمه تعالى بالأحكام ، فيتبين من أنه لو لم يكن عالما ، لم تكن أنت فى ذاتك متصفا بما أنت عليه من غاية الإحكام والاتقان ودقائق المحاسن التى لا تنحصر .

ومن جوز صدور عجائب مصنوعاته تعالى — مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر — من جاهل ، على سبيل الاتفاق (المصادفة) كان معانداً للحق ، جاحداً للضرورة .

وإذا قيل : ينتقض هذا الدليل بما يتخذه النحل — بغير آلة — من البيوت المسدسة التى لايعرف وضع مثلها إلا المهندسون ، واختارت خصوصية هذا الشكل الذى يجمع بين مصلحتين : احداهما قربه من شكل الدائرة القريبة من شكل النحلة ، والأخرى خلوه من الفرج التى تعد اشكالا ضائعة لغير فائدة ، ومعرفة هاتين المصلحتين لا يستخرجها إلا الأذكياء المهندسون بعد بحث عظيم ، ومعلوم أن النحل من الحيوان غير العاقل ، وقد صدر من فعلها

(١) السابق : ٢٢٦/١

(٢) السابق : ١٩٥/١

ماصدر ، فكيف صح من هذا أن يستدل بأحكام الفعل واشتماله على دقائق الصنع على علم صانعه ؟

يجيب شيخ الأباضية المتأخرين بأنه يعتقد أن الله تعالى منفرد بخلق كل شيء ، لا تأثير لغيره في شيء أصلا ، وأن الأفعال التى يتصف بها العقلاء وغيرهم كلها مضافة إلى الله سبحانه ، خلقا واختراعا ، فليس فى الوجود إلا الله سبحانه وأفعاله ، فالشكل المسدس الذى اتخذته النحل إذن ليس لها فيه تأثير أصلا ، وإنما وقوع ذلك الشكل بمجرد خلق الله تعالى واختراعه ، فهو الذى ألهم النحل لاتخاذها — من هذا الشكل — مسكنا ، كما ألهم سائر الحيوانات لمصالحها ، فسبحان الذى خلق كل شيء ثم هدى[*] ، فهذا من جملة مايدل على عظيم علمه سبحانه .

ولما سلمنا أنه من فعلها ، فلا نسلم أنها غير عالمة به حينئذ ، بل خرقت فى حقها العادة ، وألهمت علم ذلك ، وخلق لها ، كما خلق للنملة علم بسليمان عليه السلام وبجنوده ، وتعلم دقائق العلوم لمن ليس أهلا للعلم هو دليل على شرف علمه سبحانه ، وباهر قدرته ، ونفوذ ارادته ، وانقياد جميع الممكنات لمشيئته .

(ب) أما الوجه الآخر ، وهو الاستدلال على كونه سبحانه عالما من جهة الاختيار ، فهو أوضح ، ووجه الاستدلال به أنه تعالى فاعل بالاختيار ، والفاعل بالاختيار لابد وأن يكون قاصداً إلى مايفعله ، والقصد إلى الشيء مع الجهل به محال ، ولا يتصور القصد من الله إلا مع العلم بالمقصود ، وإن كان يتصور من الحادث مع العقد والظن والوهم ، فلا يتصور من الله تعالى ذلك ، إذ أن اختيار الفعل بناء على ظن ومن ثم امكان الخطأ إنما هو نقص يتعالى الله عليه ، وهو جائز على المخلوقين ، فتعين أن يكون سبحانه عالما[1]

ونحن ماصفة العلم الإلهى ؟ هل يجوز وصفه بأنه علم مكتسب أم علم ضرورى ؟ لا يجوز — فى رأى الشمينى — أن يوصف العلم الإلهى بأحد من هذين الوصفين .

(*) يشير إلى قوله تعالى « قال ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » (طه / ٥٠) .

(١) معالم الدين : ١٩٣/١ — ١٩٤

فليس العلم الإلهى علما كسبيا ، لأن العلم الكسبى لا يكون إلا حادثا ، لأنه : إما أن يفسر بالعلم الحاصل عن النظر — وهو المشهور — أو بما تعلقت به القدرة الحادثة ، ولا يخفى تعذر العلم الإلهى على كل منهما ، فإذا علمت هذا ، عرفت أن ماوقع فى الكتاب والسنة ، موهما ظاهره حدوث العلم الإلهى وكسبه ، يجب القطع بأن ظاهره غير مراد ، وذلك مثل قوله تعالى « فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » (العنكبوت / ٣) ، فيأول بأن المراد منه الاخبار بأنه تعالى يجازى المكلفين بما علمه منهم أزلا من خير أو شر ، فأطلق العلم على الجزاء المتأخر عند وقوع أماراته من خير أو شر ، وتسمية الجزاء بالعلم من باب تسمية المتعلق باسم التعلق ، لأن العلم يتعلق بالمعلوم ، فأطلق عليه ، وهو مجاز شائع .

كما يرفض الشمينى أيضاً أن يوصف العلم الإلهى بأنه علم ضرورى ، لأن العلم الضرورى يقال على أربعة معان :

١ — نقيض العلم المكتسب (أى الفطرى) .
٢ — ماعلم بغير دليل (أى البدهى)
٣ — ماعلم من غير تقدم نظر (لعله يريد المعرفة الكشفية الذوقية) .
٤ — ماقارنه ضرر وحاجة ، كعلم الإنسان بجوعه وألمه .

وهذا المعنى الأخير هو المستحيل فى حق علمه تعالى ، دون المعانى الثلاثة الأولى ، ولأجله امتنع لفظ « الضرورى » على العلم الإلهى[1] .

فإذا لم يكن العلم الإلهى كسبيا ، ولا ضروريا ، فما صفته إذن ؟ لا نجد لدى الشمينى اجابة عن هذا السؤال . فهل تهرب من الاجابة عنه أم تجاهلها ؟ هل استبعد تماما السؤال عن صفة العلم الإلهى معتقداً أن الصفة لا توصف ؟

حى :

ما الدليل على أنه تعالى حى ؟ يجيب القلهاتى عن هذا السؤال الذى

(١) السابق : ٢٢٩/١ — ٢٣٠

طرحه ، بقوله : « إن العليم القادر لا يكون إلا حيا ، فلما كان الله قادراً علمنا أنه حي »[1] . وهذا هو نفس الدليل الذى سبق أن وجدناه لدى المعتزلة (كالقاضى عبد الجبار) والزيدية (كأحمد بن سليمان) والأشاعرة (كالباقلانى) وغيرهم : استنباط صفة الحياة استنباطا عقليا من مفهوم العالم القادر .

ويؤكد الثمينى هذه الطريقة فى البرهنة ، فيذهب إلى أنه يجب أن يكون ربنا عز وجل حيا ، وإلا لم يكن متصفا بتلك الكمالات السابقة من القدرة والارادة والعلم . وبيان الملازمة ، أن تلك الصفات مشروطة عقلا بكون المتصف بها حيا ، فلو قدر عدمه ، لوجب عدمها ، لوجوب انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه ، لكن انتفاء تلك الكمالات المشروطة محال ، لوجوبها على ماسبق اثباته .

والحياة صفة توجب لمن اتصف بها أن يكون فاعلا ، إذ أن الحى معناه الفاعل ، وكل حى فاعل ، وكل فاعل حى ، والله تعالى « فعال لما يريد »[2] (هود / ١٠٧) .

السميع البصير :

يشير الثمينى إلى اختلاف الفرق فيما يتعلق بصفتى السمع والبصر : هل يجب اثباتهما لله عز وجل أم ينبغى تأويلهما وردهما إلى صفة العلم ؟ ويذكر الثمينى اختلاف مشايخ الأباضية فيما بينهم فى هاتين الصفتين . فيذكرنا باختلاف المعتزلة البغدادية والمعتزلة البصرية حول هذه المسألة . فيقول عالم الأباضية المتأخرين : « وبالجملة فقد تحصل للمشايخ ههنا قولان :

أحدهما : أنهما ادراكان مخالفان للعلم بجنسهما ، مع مشاركتهما له فى أنهما صفتان كاشفتان ، يتعلقان بالشىء على ماهو عليه .

---

(١) الكشف والبيان : ٧٩/١

(٢) معالم الدين : ٢٠٤/١ — ٢٠٥

والثانى : أنهما من جنس العلم ، إلا أنهما لا يتعلقان إلا بالموجود والمعين ، والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم وبالمطلق »[1] .

وإذا رجعنا إلى أحد شيوخ الأباضية المتقدمين ، أعنى القلهاتى ، وجدناه يؤكد ضرورة التمييز بين لفظ سميع ولفظ سامع ، ويعلن أن الله لم يزل سميعا . وأن السميع من صفات الذات ، ولكنه يذهب إلى أنه لا يجوز أن يوصف الله بأنه لم يزل سامعا ، ولا يجوز أن تعد هذه الصفة الأخيرة من صفات الذات ، لأنه لو وصف بذلك ، لكان متصفا بسمع محدث ، فجاز أن يحدث المسموع ، ولا يحدث السامع ، فلا يكون له سامعا ، فلما لم يجز ذلك صح أن الوصف له بأنه سامع ، إنما هو صفة وجبت لذاته عند وجود المسموع ، أى أن وصفه تعالى بأنه سامع يتعدى إلى مسموع ، والمسموع لا يكون مسموعا إلا وهو موجود . أما السميع فليس يعد إلى مسموع .

فإن قال قائل : فلم قلتم : إن سميعاً لا يتعدى إلى مسموع ، وقد قال تعالى « سميع الدعاء » ؟ قيل : ليس معنى قولنا : إنه سميع الدعاء هو ماعنينا بقولنا : إنه سامع الدعاء مدرك له ، وإنما معنى سميع الدعاء : مجيب الدعاء ، فجعل قوله « سميع » مكان « مجيب » على التوسع ، ومنه قول المسلمين : « سمع الله لمن حمده » ، ومعنى ذلك : قبل الله منه هذا القول .

ومما يدل على أن السميع ليس يتعدى إلى مسموع قول أهل اللغة فى الإنسان : إنه سميع بصير ، إذا لم يكن أعمى ولا أصم ، وكان إذا سمع المسموع سمعه ، وإذا وجد المبصر أبصره ، فلو كان الوصف له بأنه سميع تعدى إلى مسموع ، لم يكونوا يصفونه بذلك من غير أن يثبتوا له فى ذلك الوقت مسموعا .

وكذلك يوجب القلهاتى أن نصف الله تعالى بأنه لم يزل بصيراً ، ويعد ذلك من صفات الذات ، ولكن لا يجوز أن يقال : لم يزل مبصراً ، لأنه لابد من أن

---

(1) سابق : ١/٢٠٦ ، وفى : ١/١١١ — ٢١٥ يورد بشىء من التفصيل آراء الأشاعرة والمعتزلة والفلاسفة فى هاتين الصفتين .

يكون معدى إلى المبصر ، فلما لم يجز أن يكون المبصر إلا وهو موجود ، لم يجز أن يوصف الله تعالى بأنه مبصر[1] .

تأويل سائر الصفات الخبرية :

يهاجم القلهاتي الصفاتية من أهل السنة ممن أثبتوا لله تعالى جميع الصفات التي أخبر بها في كتابه ، أو على لسان رسوله ﷺ ويرميهم بالتشبيه ، فيقول : وإنما شبه الله عز وجل من جهل اللغة ومعانيها واتساع العرب فيها ، حين وجدوا ذكر النفس والوجه والعين واليد والقبضة واليمين وغير ذلك[2] . وسنرى الشيخ الأباضي معتزليا خالصا في تأويلاته التالية :

١ — النفس :

أما النفس فهي في لغة العرب على معان مختلفة ، منها مايراد به النفس المنفوسة ، وهو قوله تعالى « كل نفس ذائقة الموت » (آل عمران / ١٨٥) ومنها مايراد به التوكيد ، وهو قولهم : وهو الحق نفسه ، وكذلك القول لقيته بنفسي — والنفس تعني أيضا الرأي والإرادة ، كقولهم : نفس فلان في كذا وكذا ، أي إرادته فيه ، وهو بين نفسين : أي بين رأيين وإرادتين ، والنفس الضمير ومافي القلب ، والنفس : العين التي تصيب الإنسان ، والنفس : الدم كقولهم : امرأة نفساء ، والنفس أيضا القوة . تقول العرب : ماله نفس ، أي قوة .

فالنفس المنفوسة عن الله منفية ، لأنها لا تكون إلا للمخلوقين ، لأنهم بها يحيون ، وبها يموتون ، والله لا يشبهه أحد من خلقه .

فإن قالوا : مامعنى قوله تعالى : « تعلم مافي نفسي ولا أعلم مافي نفسك » (المائدة / ١١٦) وقوله : « ويحذركم الله نفسه » (آل عمران / ٢٨) قيل لهم : معنى الآية الأولى في التفسير : تعلم غيبي ولا أعلم غيبك ، أي لا أطلع على غيبك ، أو تعلم ماأعلم ولا أعلم ماتعلم ، أو تعلم ما عندي ولا أعلم

(١) الكشف والبيان : ٢٠٨/١ — ٢٠٩
(٢) السابق : ١٣٠/١

ماعندك . ومعنى الآية الأخرى : يحذركم الله عقوبته أو يخوفكم إياه ، إذ أن نفس الشيء هو الشيء ، ومنه قوله تعالى « كتبَ ربكم على نفسه الرحمة » (الأنعام / ٥٤) أى على ذاته لا على سواه[1] .

٢ ــ الوجه والضحك :

الوجه عند العرب على معان مختلفة ، أحدها يراد به الشيء نفسه . تقول العرب : هذا وجه الأمر ، ووجه الرأى ، وهذا وجه الطريق أى الطريق بعينه ، ويقولون : إنى لأكره أن أرد وجهك : يراد به إنى لأكره أن أردك .

والمعنى الثانى أن تقول : ما أعرض وجه فلان ، ولفلان وجه مشرق ، يراد به الانبساط فى تجارته ، والقدر عند قومه .

والمعنى الثالث هو الوجه فى الرأس .

والمعنى الرابع يقال : كيف وجه العمل ؟ يراد به السبيل إليه .

والمعنى الخامس يقال : وجه من وجوه قومه ، يراد من عظمائهم . وكل هذه المعانى عن الله منفية إلا المعنى الأول ، وهو أن وجه الشيء هو الشيء نفسه ، لا غيره .

وأما قوله تعالى : « إنما تطعمكم لوجه الله » (الإنسان / ٩) فالمراد به : ثواب الله ، أو لقصد رضى الله ، إذ الوجه : القصد إلى الشيء والعمل له ، أو المراد بوجه الله: الله ذاته .

وقوله تعالى : « فأينما تولوا فثم وجه الله » (البقرة / ١١٥) ، يراد به فثم تلقاء القبلة أو الكعبة .

وقوله عز وجل « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (الرحمن / ٢٦ ــ ٢٧) ، وكذلك قوله « كل شيء هالك إلا وجهه » (القصص / ٨٨) أى الأعمال تضمحل ، زائل نفعها إلا من التمس به وجه الله عز وجل ، وتقرب به إليه . وقيل كل شيء هالك إلا وجهه أى إلا الله .

---

(١) الكشف والبيان : ١٣١/١ ــ ١٣٣

ويعلل القلهاتى أنه لا يجوز أن يكون لله عز وجل وجه على مايعقل من وجوه الأجسام ، لأن الله تعالى ليس بجسم ، ولا يجوز عليه التبعيض ، فيكون وجهه بعضه ، لأن من كان كذلك كان ذا تركيب وتصوير ، وكان تركيبه قاضيا على حدوثه ، كما أن تركيب الأجسام قاضيا على حدوثها ، لأن من جاز عليه الاجتماع جاز عليه الافتراق . ومن جاز عليه الاجتماع والافتراق ، فلا بد أن يكون محدثا ، فلما كان الله عز وجل قديما ، لم يجز عليه الاجتماع والافتراق ، ولم يجز أن يكون ذا أبعاض ، ولم يجز أن يكون ذا وجه[1] . ولا يوصف تعالى بأنه يضحك ، لأن الضحك الذى نعرفه من العباد هو الاشراق والانفتاح[2] .

٣ ــ العين :

العين فى كلام العرب على معان مختلفة يطول ذكرها ، ويكتفى القلهاتى بذكر بعض هذه المعانى ، منها مايراد به الجارحة ، وهى العين المركبة فى الرأس . ومنها مايراد به الحفظ والمشاهدة ، ومنها مايراد به الدلالة ، ومنها مايراد به العقوبة ، ومنها مايراد به الجودة ، ومنها مايراد به الجاسوس . والعين : القبلة ، والعين : الدينار ، وللعين غير تلك من المعانى .

والعين المركبة فى الرأس المصورة فهى عن الله منفية . ذلك أن كل جارحة محدودة ، والله تعالى ليس بمحدود ، ولا مختلف ، ولا متغاير ، ولا متآلف ، فهو بصير بذاته لا ببصر سواه . وإنما قالت المشبهة : إن لله عينا وجارحة لقوله عز وجل « ولتصنع على عينى » (طه / ٣٩) ولقوله « تجرى بأعيننا » (القمر / ١٤) .

وأما تأويل أهل العلم المعتمدين لدى الأباضية لكلمة العين التى وردت فى مثل الآيات السابقة فهو يتضمن استبعاد المعنى الحسى للعين من حيث هى جارحة فالمقصود بقوله تعالى « ولتصنع على عينى » ــ فيما قال ابن عباس ــ لترى على كلايتى . وقال غيره : على علمى وحفظى ، وقيل : تربى وتغذى

(١) الكشف والبيان : ١/١٣٥ ــ ١٣٦
(٢) السابق : ١/٢٢٠ ــ ٢٢١

على عيني أي بمرأى مني ، لا أكلك إلى غيري . وقال أبو عبيدة[*] : « على عيني » أي على ما أريد وأحب . وكذلك « تجرى بأعيننا » معناه : يحفظنا وعلمنا ، حيث لا يخفى علينا مكانها ، وكذلك قوله سبحانه « واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا » (الطور / ٤٨) كل هذا على الحفظ والمشاهدة والكلاية ، والأشياء كلها بعين الله ونظره على الاحاطة بها ، لا على الجارحة[1] .

٤ ــ اليد واليمين والقبضة والأصابع :

اليد في كلام العرب على معان مختلفة ، منها مايراد به الشيء نفسه ، كما في قوله تعالى « لما خلقت بيدى » (ص / ٧٥) ، أي ما وليت أنا خلقه دون غيرى . واليد هاهنا صلة في الكلام ، وهو مثل قوله تعالى « ذلك بما قدمت أيديكم » (الأنفال / ٥١) يريد ماقدمت أنت أيها العبد . ويقال في اللغة : هذا ماجنت يداك ، ومثله فيما كسبت أيديكم . وقال الشاعر : ... رأيت يد المعروف بعدك شلت . وإنما يريد المعروف نفسه ، وكذلك قوله عز وجل « أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما » (يس / ٧١) أي خلقنا نحن[**] .

وقد يراد باليد الملك والقدرة . فيقال : الملك في يد فلان ، والمال والأمر في يد فلان ونحو ذلك . يريدون أن فلانا لذلك مالك وعليه قادر .

وقد يراد باليد المنة والعطية ، كقول القائل : لى عندك يد ، يعنى منته ونعمته . وتصديق ذلك قوله تعالى « إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم » (الفتح / ١٠) يعنى منة الله فوق منتهم . ألا ترى إلى قوله تعالى « قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم » (الحجرات / ١٧) .

(*) أبو عبيدة مسلم بن أبى كريمة الملز ذكره في الشخصيات المؤسسة للمذهب الأباضى .

(١) الكشف والبيان : ١/١٣٧ ــ ١٣٨

(**) وكذلك ورد في الحديث الصحيح أن « اليد العليا خير من اليد السفلى » (رواه البخارى ومسلم) والمراد باليد العليا المنفقة المتصدقة ، واليد السفلى هى السائلة فلا ينبغى أن تفهم معانى ألفاظ الحديث فهما ماديا حسيا .

واليد : النعمة السابغة ، وهى احدى الأيادى

واليد : القوة والطاقة

وأما اليد المحدودة ، التى هى أداة وجارحة ، فهى عن الله منفية ، تعالى الله عن صفة المحدودين .

وأما قوله تعالى : « بل يداه مبسوطتان » (المائدة / ٦٤) فمعناه : نعمته وقدرته دائمتان ، لا يقبضهما شىء . واليد هاهنا : النعمة . وقيل : « بل يداه مبسوطتان » أى نعمته : نعمة الدين ونعمة الدنيا ، وقيل : النعمة الباطنة والنعمة الظاهرة .

فإن قال قائل من المشبهة إن لله تعالى يدين ، واحتج بقوله « خلقت بيدى » (ص / ٧٥) لزمه أن يقول إن له أيديا لقوله تعالى « مما عملت أيدينا أنعاماً » (يس / ٧١) وهم يقولون ذلك ، ويناقضون قولهم ، وهم لا يشعرون[١] .

أما اليمين فى كلام العرب ، فعلى معان مختلفة ، منها مايراد به الشىء نفسه ، كما فى قولنا : هذا ملك يمينى أى هذا ملكى . ومنها مايراد به القدرة كقوله تعالى « والسموات مطويات بيمينه » (الزمر / ٦٧) ، ومنها ما يراد به القوة كما فى قوله تعالى « ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين » (الحاقة / ٤٤ — ٥٥) أى بقوة منا عليه .

وأما اليمين التى يراد بها الجارحة فهى عن الله منفية ، لأنها من صفات المخلوقين ، وليست من صفات رب العالمين[٢] .

وكذلك الحال فى القبضة ، فإنها فى كلام العرب على معان مختلفة ، منها ما يراد به الملك والقدرة ، كقولهم : ما فلان إلا فى قبضتى ، والمراد : إلا فى ملكى وقدرتى ، ومنه قولهم : قد قبض فلان الأرض ، ليس أنه قبضها بيده ، وإنما يعنى أن ذلك قد صار فى ملكه .

---

(١) السابق : ١/١٣٩ — ١٤١

(٢) السابق : ١/١٤١ — ١٤٢

وقد يراد بالقبضة إفناء الشيء ، كقولهم : قبضه الله إليه ، يعنون قد أفناه الله من الدنيا ، لا أنه قبضه الله باليد التي هي الجارحة .

وبناء على ذلك يعلن القلهاتي أن قوله تعالى « والأرض جميعا قبضته يوم القيامة » (الزمر / ٦٧) يراد به : قدرته وسلطانه وملكه ، وقيل : معناه أن الأرض ذاهبة فانية يوم القيامة بقدرة الله ، فهذه التأويلات جائزة عند الشيخ الأباضي ، أما قبضة الجوارح فهي منفية عن الله . وكذلك قوله تعالى « والله يقبض ويبسط » (البقرة / ٢٤٥) قيل معناه يقتر ويوسع على من يشاء ، وليس يعنى به قبضة اليد التي فيها الأصابع ، ولا بسطتها ، ولو كان ذلك كذلك ، لما جاز أن يكون قابضا باسطا في حالة واحدة ، والله تعالى في حال واحد يقبض الرزق ويبسط على من يشاء[1] .

وأما مارووا أن (قلب) بني آدم بين أصبعي الله يقلبه كيف يشاء» ، فإن كان الحديث حقا ، فمعناه عندنا أنه مثل لهم قدرته بأوضح مايعرفون من أنفسهم ، لأن الرجل منهم لا يكون على شيء أقدر منه على الشيء إذا كان بين إصبعيه . وقد ذهب بعضهم إلى أن قول الرسول ﷺ « بين أصبعين » أي بين نعمتين من نعمه ، احداهما هي سوق الخير إليه والفسحة في التماس الرزق إليه ، والأخرى هي صرف الشر عنه[2] .

٥ ــ الاستواء على العرش :

أما قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (طه / ٥) فمعناه عند أهل الاستقامة (الأباضية) استولى عليه بالملك والتدبير والقهر ، وخص العرش بذلك تشريفا لذكره بالخصوص ، وعن ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى « ثم استوى فوق العرش » (يونس / ٣) أي استولى . وليس كون الشيء فوق الشيء عظمة وجلال ، وإنما العظمة والجلال والقدرة أن يكون فوق الأشياء بالقهر والسلطان والقدرة والغلبة والملك والتدبير . ألا ترى لو أن واصفا وصف الإمام أو الخليفة أو الملك بأنه فوق مملكته بالمسافة ، فكأنه

(١) السابق : ١٤٣/١

(٢) السابق : ١٤٤/١

وصفه فوق بيت أو على رأس جبل ، مرتفعا عليهم جميعا ، ماكان واصفا له بأمر فيه تعظيم وتبجيل ، ولو وصفه فوقهم بالقهر والسلطان والقدرة ، لكان وصفه بما فيه التعظيم والتبجيل .

فإن سأل سائل فقال : لم خلق الله العرش ، ولا حاجة له فيه فى القرار والمكان بزعمكم ؟ .

الجواب : قيل له : إن الله تعالى خلق العرش ، وتعبد بعض الملائكة بحمله وبعضهم بالطواف حوله ، والملائكة تحمل العرش ، ولا تحمل رب العالمين .

والعرش قد يكون فى لغة العرب السرير . وقد يكون الملك ، وقد يكون السقف . فإن قال قائل : إذا كان له سرير ، فلابد أن يكون جالسا عليه ؟ قيل له : إن الله تعالى قد سمى مكة بيته ، فعلى قولك يكون ساكنا فيه ، قيل له : وكذلك له عرش وكرسى ، ولا يقال إنه جالس عليه ، وله سماء ولا يقال : يستقر بها[1] .

وينفي القاياتي عن الله تعالى الجهة ، ويعلن أن الله بكل مكان ، لقوله تعالى « وهو الله فى السموات وفى الأرض يعلم سركم وجهركم » (الأنعام/٣) وقوله « مايكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم » (المجادلة / ٧) ، وقوله « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (ق / ١٦) . ليس يريد قرب المسافة .

وقال المسلمون : إن الله بكل مكان ، فعلمنا أنهم أرادوا بكل مكان على العلم والحفظ والتدبير ، وذلك موجود فى لغة العرب . يقال : فلان فى صلاته ، وفى عمله وتجارته ، وفلان فى طلب العلم ، يريدون بذلك أنه فاعل لهذه الأشياء ، ولا يريدون به الحلول والكينونة .

فإن قال : ولم تأولتم هذا التأويل ؟ قيل له : لأن الله تعالى ليس بجسم ولا محدود ولا تحويه الأماكن .

---

(١) السابق ١/١٨٣ — ١٨٤ .

فإن احتجوا بقوله : « آأمنتم من فى السماء » (الملك / ١٦) فقد أخبر أنه ليس فى الأرض . قيل لهم : هو سبحانه فى السماء والأرض ، وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله ، وفى كل مكان علمه وتدبيره وسلطانه ، وإنما خص السماء بالذكر تشريفا للسماء .

ويقول القلهاتى : « وكانت العرب مع عبادتها الأصنام كانت تعز بالله عز وجل وتعرفه ، وتزعم أنه فى السماء »[1] ، أى أن الشيخ الأباضى يتهم مذهب السلفية الذين أثبتوا أن الله تعالى فى السماء ، بأن هذا المذهب إنما هو من آثار الجاهلية .

وعلى ذلك فلا يوصف الله بالصعود ، ولا بالنزول[2] ، فإن قالوا : وما معنى قوله « إليه يصعد الكلم الطيب » (فاطر / ١٠) قيل : إن الله عز وجل أراد به أنه متقبل عنده ، وليس معنى الصعود الارتفاع من مكان إلى مكان ، وإنما هو تعظيم لله تعالى ، وقد وصف بالعلو لتقبله[3] .

صلة الذات بالصفات :

يشير الشمينى إلى اختلاف الفرق فى هذه المسألة ، ويعلن اتفاق الأباضية مع المعتزلة بصددها ، فيقول « اشتهر الخلاف فى أن صفاته تعالى عين ذاته أو زائدة عليها ، فذهب أصحابنا والمعتزلة والحكماء ومن حذ حذوهم إلى الأول ، وذهب الأشاعرة إلى الثانى »[4] .

ويحاول الشيخ الأباضى تبرئة المعتزلة من اتهام الأشاعرة لهم بأنهم أثبتوا الذات بدون الصفات ، ويؤكد الشمينى أن مانسبه الأشاعرة إلى المعتزلة من نفى الصفات ، إنما هو شهادة زور وإفك ، وإنما نفى المعتزلة زيادة الصفات على الذات ، ويلفت الشمينى الأنظار إلى أن المذهب الذى نسبه الأشعرية إلى

---

(١) السابق : ١/١٨٥ — ١٨٦

(٢) السابق : ١/٧٢ ، ١/٢٣٣

(٣) السابق : ١/١٨٦

(٤) معالم الدين : ١/٢١٦

المعتزلة ، إنما هو مذهب الحكماء إذ كيف يسوغ لأحد ممن يدعى الإسلام أن ينفيها ؟

ويعد شيخ الأباضية ماذهبت إليه الأشاعرة من كثرة الاعتبارات أو الصفات الإلهية وجعل تلك المعانى قائمة بالذات المقدسة ، إنما هى دعوى لم يقم عليها برهان ، بل هى — على حد قوله — انعكاس أشعة أبصارهم من ذواتهم إلى الذات العلية ، فأثبتوا لها ما لذواتهم من حلول المعانى بها .

واعتمد الأشاعرة فى اثبات ذلك على الوجوه الثلاثة الآتية :

الأول : اعتمدوا على قياس الغائب على الشاهد . بل القياس مطلقا لابد فيه من اثبات علة مشتركة بين المقيس و المقيس عليه ، وهذا غير مسلم به ، فلا يمكن اثبات علة مشتركة بينهما ، فلا يصح القياس . وهم قائلون ومعترفون بخلاف مقتضى الصفات غائبا وشاهدا . وهكذا من أجل هدم مذهب الأشاعرة اصطنع الشمينى منهج الظاهرية على الرغم من استخدامه المتكرر للقياس العقلى وميله إلى مذهب الاعتزال .

الثانى : ذهب الأشاعرة إلى أنه لو كان كونه تعالى عالما قادراً حيا هو نفس ذاته ، لم يفد حمل هذه الصفات على ذاته ، ولكان قولنا : الله عالم ، أو قادر ، أو نحوهما بمثابة حمل الشيء على نفسه ، واللازم باطل ، لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة ، بخلاف قولنا : ذاته ذاته ، وإذا بطل كونها نفس الذات ، تعينت الزيادة عليها .

ولكن هذه مغالطة منطقية من الأشاعرة فيما يرى الشمينى إذ أن الزيادة مسلم بها فى المفهوم أما فى الماصدق فغير مسلم بها ، أى أن الزيادة تفيد فى مفهوم الذات بقولنا العالم القادر ونحوهما ، ولا نزاع فى ذلك ، وأما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات ، فلا تفيد شيئا .

الثالث : قال الأشاعرة : لو كان العلم والقدرة ونحوهما نفس الذات ، لكان العلم نفس القدرة ، وبالعكس ، وكان المفهوم من العلم والقدرة ونحوهما أمراً واحداً ، وهذا ضرورى البطلان ، وكذلك قالوا : كيف يتصور كون

صفة الشيء عين حقيقته . مع أن كلا من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته للآخر .

ويرد الشميني على هذا الاعتراض بقوله : ليس معنى ماذكرنا أن هنالك ذاتا ولها صفة ، وهما متحدان حقيقة كما يتوهمون ، بل معناه أن ذاته تعالى لا يترتب عليها مايترتب على ذات وصفة معا ، مثال ذلك أن ذواتنا ليست كافية فى انكشاف الأشياء لنا ، بل تحتاج فى ذلك إلى صفة العلم الذى يقوم بنا ، بخلاف ذاته تعالى ، فإنه لا يحتاج فى انكشاف الأشياء له وظهورها ، إلى صفة تقوم به ، بل المفهومات بأسرها منكشفة لذاته ، فذاته تعالى — بهذا الاعتبار — هى حقيقة العلم .

أى أن معنى كونه تعالى عالما ، كون ذاته العلية منكشفة له جميع المعلومات انكشافا من غير قيام شيء أزلى بذاته تعالى ، زائد عليه ، مقتض لذلك الانكشاف ، فإنا لا نقول بأن وجوده زائد عليه ، قائم به ، بل هى عين ذاته ، بمعنى أن وجوده تعالى كاف فى انكشاف جميع الكائنات له ، فالمنفى عندنا زيادة العلم على الذات ، لا نفيه . كيف ننفيه عنه تعالى ؟ وهو فاعل فعلا محكما متقنا ، وهو لا يصدر إلا من عالم ، وأيضا فهو تعالى فاعل بالقصد والاختيار ، ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود . لاستحالة توجه القصد والارادة من الفاعل إلى مالم يعلمه .

إن وجود ذاته يكفى فى انكشاف جميع الأشياء له بالنسبة إلى العلم ، وفى التأثير فى المقدورات بالنسبة إلى القدرة ، وفى تخصيص جميع المرادات بالنسبة إلى الارادة ، وفى انكشاف جميع المسموعات بالنسبة إلى السمع ، وجميع المبصرات بالنسبة إلى البصر ، وفى استلزامه صحة اتصافه بجميع الصفات بالنسبة إلى الحياة ، فهذا هو المراد من كونها عين الذات ، فهى عند جميع من يقول : إنها عين الذات صفات اعتبارية .

فالانكشاف فيما يقتضيه العلم ، والتأثير بالنسبة إلى القدرة ، وغير تلك من الصفات ، إنما هى اضافات وتعلقات ، لا صفات حقيقية موجبة لذلك ، خلافا للأشاعرة ، فالله عالم قادر مريد سميع بصير حى بذاته سبحانه ، بمعنى أن

وجوده كاف فى الانكشاف والتأثير وغير ذلك ، من غير احتياج فيه إلى ثبوت صفة له زائدة عليه ، قائمة بذاته تعالى .

فالحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والقدم والبقاء صفات اعتبارية ، لا وجود لها فى ذاته تعالى ، مقصود بها نفى أضدادها من الموت ، والجهل ، والعجز ، والاكراه والصمم ... الخ .

إذن فالذات والصفات شىء واحد فى الحقيقة ، وإن تغايرا بحسب المفهوم والاعتبار ، ولا نعنى بالصفات إلا سلب اتصافه بأضدادها السابقة ، ولو كان الصفات زائدة على الذات ، لكانت ذاته تعالى ناقصة لعينها ، مكتملة بغيرها ضرورة[1] .

وحدة الصفات وقدمها :

يجب إذن الاعتقاد فى وحدة الصفات الإلهية ، بمعنى أن كلا من القدرة والارادة والعلم وسائر الصفات التى أتينا على ذكرها ، إنما هى واحدة[2]، غير متكثرة ، ولا تفيد التعدد ، ولا تتنافى مع التوحيد الخالص ، على ماذهب المعتزلة والفلاسفة[3]

كما يجب أن تكون صفاته تعالى قديمة ، إذ لو كان شىء منها حادثا للزم حدوثه تعالى ، وهذا محال ، لأنه لو كان شىء منها حادثا ، للزم أن لا يعرى عنه أو عن ضده الحادث ، إذ القابل للشىء لايخلو عنه ، أو عن ضده ، ومالا يعرى عن الحوادث لايسبقها ، ومالايسبقها لايكون إلا حادثا مثلها ، أو يطرأ عليه سهو أو غفلة ، واستحال على قدرته أن تحتاج إلى آلة أو معاونة ، وعلى ارادته أن تكون لغرض أو مصلحة[*] ، وعلى سمعه وبصره وكلامه أن يكون بجارحة أو مقابلة أو اتصال ، لاستلزام ماذكر الحدوث والتغير[4] .

(1) معالم الدين : ١/٢١٨ — ٢٢٢
(2) السابق : ١/٢٣١
(3) السابق : ١/٢٢٧ — ٢٢٨
(*) ذهب الأشاعرة أيضا إلى أن الله لا يفعل لغرض أو مصلحة بخلاف المعتزلة .
(4) السابق : ١/٢٢٨ — ٢٢٩

كلام الله :

يتسم موقف الأباضية من مسألة كلام الله ، وهل هو قديم أزلى أم محدث ومخلوق ؟ بالتذبذب[1] والاضطراب بين موقفى السلفية والمعتزلة :

أ ـــ فأما القلهاتى فهو من ناحية يقول « ولا يوصف بأنه (تعالى) لم يزل متكلما ، لأن القول بذلك اثبات الكلام قديما معه ، وقد أجازه بعض أصحابنا »[2]. ويستفاد من هذا النص أن الشيخ الأباضى ينحاز تماما إلى موقف المعتزلة الذين نفوا عن الله تعالى صفة الكلام كاحدى صفات الذات القديمة ، فى حين أن بعض أصحابة الأباضية خالفوه فى موقفه ووافقوا أهل السنة .

ولكن القلهاتى نفسه ينقل بعد ذلك نصوصا طويلة من « كتاب الأكلة وحقائق الأدلة » ، وهو فى الغالب من المصادر الكبرى للمذهب الأباضى وإن لم أتمكن من معرفة مؤلفه ـــ ينقل عن هذا الكتاب « الرد على من يقول بخلق القرآن من القدرية والمعتزلة »[3] . فهل غاب عن الرجل أن هذا الرد إنما هو موجه أيضاً إلى مذهبه الذى أعلنه من قبل أم أن كل ماكان يشغله هو الرد على خصومه من المعتزلة بغض النظر عن حقيقة آرائهم ؟

يحكى القلهاتى عن المعتزلة قولهم « إن كلام الله مخلوق ، وأن كلام الله ليس بقديم ، وأنه لا يوصف بقدم الكلام » ، ويعلن الشيخ الأباضى أنه سوف يزيل الشبه التى أثارها المعتزلة ، ويكشف الغطاء عما فى مذهبهم ، من زيغ واعوجاج فيقول :

« إن كلام الله تعالى قديم ، لأنه قد ثبت أنه متكلم ، كما ثبت أنه عالم ، وأن من صفته الكلام ، وهى صفة ذات ، وصفاته لم يزل موصوفا بها » .

---

(١) أشار إلى غموض موقف الأباضية من هذه المسألة الدكتور مصطفى الشكعة فى كتابه : اسلام بلا مذاهب ، ص ١٤٦

(٢) الكشف والبيان : ٢١٨/١

(٣) السابق : ٢٨٩/١ ومابعدها

١ — ويستدل الشيخ الاباضي على نفي خلق كلام الله بنفس الدليل الذي يستدل به أهل السنة كما رأينا لدى عالم السلف ابن خزيمة ، فيقول القلهاتي : « والدليل على أن كلامه أزلي قديم قوله تعالى « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » (يس / ٨٢) ، فبين أن قوله : كن يتعلق بخلق ماخلقه ، فلو كان قوله مخلوقا ، لا قتضى أن يكون له قول آخر فيه يقول : كن فيكون ... وقد كان (الأمر) يتسلسل إلى مالا نهاية له ، وذلك مالا يصح به وجود قول ، وفي هذا أدل دليل على صحة ماقلناه من قدم الكلام »[١] .

٢ — ويقدم القلهاتي دليلا نقليا آخر على قدم كلام الله ، وهو أيضا دليل أهل السنة ، أعني قوله تعالى « ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعه أبحر مانفدت كلمات الله » (لقمان / ٢٧) ، أي لو صارت جميع الأشياء المذكورة في الآية مداداً وأقلاما لكتابة كلام الله ، لفنيت هذه الأشياء المخلوقة ، ولم يفن كلام الله تعالى ، فقد بين سبحانه أن جميع المخلوقات تفني وكلامه لا يفنى ، لأنه قديم .

٣ — ومما يثبت ذلك أيضا قوله تعالى « لله الأمر من قبل ومن بعد » (الروم / ٤) وقبل وبعد إذا لم يقيدا بشيء ، يقتضي الأزل ، وإذا قيدا بشيء فقيل : قبل كذا ، وبعد كذا كان ذلك لما قيد له ، فأما إذا قيل قبل مطلقا ، وبعد مطلقا ، كان المراد به الأزل والأبد ، أي أن الأمر الإلهي (وهو قول أو كلام)[*] أزلي قديم غير محدث أو مخلوق كما يزعم المعتزلة .

٤ — وثمت دليل من السنة يقدمه القلهاتي ، وهو الحديث المروى عن الرسول ﷺ « فضل كلام الله على كلام المخلوقين كفضل الله على الخلق » . فقد جمع الرسول بين كلام الله وذاته في اثبات الفضل لهما ، والتسوية في الفضل بينهما يوجب أن يكون بينهما ما — يجمعهما ، ولا معنى يجمعهما إلا القدم ، أي أن كلامه قديم كما أن ذاته قديمة .

(١) السابق : ٢٨٩/١

(*) يثبت القلهاتي بعد ذلك أن كلام الله هو القرآن ، وهو قوله تعالى وأمره ، ويستدل على ذلك بأدلة نقلية ، منها قوله تعالى عن كتابه المبين الذي أنزله في ليلة مباركة : « أمرا من عندنا » (الدخان / ١ — ٥) يعني بالأمر القرآن ، فالقرآن أمره (الكشف والبيان ٢٩٧/١) .

٥ — وعلى الرغم من موقف الأباضية النقدى لعلى بن أبى طالب ، إلا أن ذلك لم يمنع القلهاتى من الاستشهاد بقول مأثور لعلى يستدل به على نفى خلق القرآن ، وهذا القول يستشهد به ابن تيميه لنفس الغرض[1] ، فيحكى الشيخ الأباضى عن على بن أبى طالب لما حكم الحكمين ، وجرى ماجرى من خلعه على يد من حكمه ، قال : « أنا ماحكمت مخلوقا ، وإنما حكمت القرآن » فصح أنه ماحكم مخلوقا ، وإنما حكم القرآن .

٦ — والدليل العقلى الذى يقدمه القلهاتى هو أن شرط الكلام قيامه بالمتكلم به ، فإذا صح ذلك وجب أن يكون البارى سبحانه وتعالى محلا للحوادث ، ولا يجوز أن يكون الكلام الذى هو من شرطه قيامه به حادثا ولا مخلوقا ، فبان استحالة القول بحدوث كلامه وقوله .

٧ — والدليل الأخير[*] هو عقلى أيضا ، وهو أن كلام البارى لا يخلو من أن يكون جسما أو عرضا أو جوهرا ، لأن الحوادث لاتخلو من أن تكون من هذه الأقسام ، فإن كان جسما وجب أن يكون سائر الأجسام كلام الله ، لأن الأجسام جنس واحد يجوز على كل واحد منها جميع ماجاز على الآخر ، والله تعالى خالق الأجسام كلها[2] . وهكذا ينتهى الدليل ، والغالب أن فيه نقصا ، إذ يقتضى الدليل ابطال أن يكون كلام البارى عرضا أو جوهرا كما أبطل كونه جسما ، ومن ثم لزم القول بقدم كلامه عز وجل .

ويرد القلهاتى على الحجج التى احتج بها شيوخ المعتزلة لاثبات خلق القرآن ، كاحتجاجهم بقوله تعالى « إنا جعلناه قرآنا عربيا » (الزخرف / ٣) فيثبت الشيخ الأباضى أن كلمة « الجعل » لاتفيد الخلق فقط ، وإنما تعنى أيضا « تصيير » ، وكذلك « تفصيل »[3].

---

(١) راجع كتابنا : ابن تيميه وموقفه من الفكر الفلسفى .

(*) يعده القلهاتى الدليل السادس ، ولكن الواقع أنه قدم سبعة أدلة لا ستة وأغفل فى حسابه الدليل الأول — والدليل الأخير شديد الغموض وفيه تقديم لعبارات وجب تأخيرها ، وقد حاولت اعادة صياغة الدليل ، وفيه أيضا نقص .

(٢) الكشف والبيان : ١/٢٨٩ — ٢٩١

(٣) راجع : الكشف والبيان : ١/٢٩٨ — ٣٠٤

وكذلك يرد على المعتزلة فى ادعائهم خلق القرآن واحتجاجهم بقوله تعالى « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون » (الأنبياء / ٢) ، وسوف نرى بعد قليل أن الشيخ الأباضى الآخر أعنى الشمينى يستدل بمثل هذه الآية على خلق القرآن كما استدل المعتزلة .

يبطل القلهاتى هذه الحجة ، ويبين أن المعنى فى الحدوث هو قراءته ، أو العبارة عنه أو تلاوته ، كما ذكر عن القرآن أنه يأتى وليس هو يأتى فى الحقيقة ،

« والاحداث هاهنا لتلاوته والحروف المكتوبة ، وهكذا نقول »[1] ، أما أهل السنة فيرون أن الذكر المحدث فى مثل هذه الآية إنما المراد به حديث الرسول ﷺ فقد أمره الله بأن يذكر ، ووصفه بأنه مذكر « فذكر إنما أنت مذكر » (الغاشية / ٢١) .

ويخصص القلهاتى الأبواب العديدة والصفحات الكثيرة[2] لدحض مزاعم المعتزلة فى خلق القرآن .

ب ـــ أما الشمينى فيذهب إلى أن الكلام يضاف تارة إلى الله تعالى ، على معنى نفى الخرس ، فيكون صفة ذات (وهذا مايثبته السلفية) ، وتارة يضاف إليه على معنى أنه فعل له ، فيكون فعلا من أفعاله سبحانه (وهذا مايثبته المعتزلة) فمعنى كونه متكلما على الأول أنه ليس بأخرس ، وعلى الثانى أنه خالق الكلام .

والدليل على ثبوت كونه تعالى متكلما ، اجماع الأنبياء واجماع المسلمين ، فإنه تواتر عنهم أنهم كانوا يثبتون له الكلام ، ويقولون : إن الله تعالى أمر بكذا ، ونهى عن كذا ، وأخبر بكذا ، واستخبر عن كذا ، وكل ذلك من أقسام الكلام .

ويتطرق الشمينى إلى مشكلة قدم الكلام أم حدوثه ، فيذكر أن فى هذه المسألة موقفين متعارضين .

---

(١) السابق : ٣٠٥/١ ـــ ٣٠٦

(٢) السابق : ٢٨٩/١ ـــ ٣٢٤

أحدهما : أن كلام الله صفة له ، وكل ماهو صفة له ، فهو قديم . فكلامه تعالى قديم .

والثانى : أن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود ، وكل ماهو كذلك ، فهو حادث ، فكلامه تعالى حادث .

وقد افترق الموحدون لذلك إلى فرق أربع :
فرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول ، وهما الحنابلة والكرامية .

فقال الحنابلة : إن كلامه تعالى حروف وأصوات ، تقوم بذاته تعالى ، وأنه قديم .

والكرامية وافقوا الحنابلة فى أن كلامه حروف وأصوات ، وسلموا أنه حادث ، لكن زعموا أنها قائمة بذاته تعالى ، لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى .

أما الفرقتان الأخرتان ، فهما الأباضية والمعتزلة . ويعرض الشمينى لموقفهما المتطابق من مسألة كلام الله ، فيقول : « قلنا نحن والمعتزلة ومن وافقنا فى ذلك : كلامه تعالى حروف وأصوات — كما ذهبت إليه الفرقتان السابقتان — لكنها ليست قائمة بذاته تعالى ، بل يخلقهما الله سبحانه فى غيره ، كاللوح المحفوظ أو جبرائيل ، وهو (أى الكلام) حادث كما ذهبت الكرامية خلافا للحنابلة » .

ويعلن الشيخ الأباضى أن هذا الذى قاله لا تنكره الأشاعرة ، بل يقولون به ، ويسمونه كلاما لفظيا ، ويعترفون بحدوثه ، وعدم قيامه بذاته تعالى ، لكنهم يثبتون أمرا زائدا وراء ذلك ، وهو المعنى القائم بالنفس ، ويزعمون أنه غير العبارات الدالة عليه ، وهذا ماينكره الشمينى ، ولا يوافق الأشاعرة عليه[1] .

ويقدم شيخ الأباضية المتأخرين الأدلة التالية على حدوث كلام الله :
١ — إن القرآن ذكر ، والذكر محدث ، فيكون القرآن محدثا ، ودليل ذلك

(١) معالم الدين : ٢/٩ — ١١

« وإنه لذكر » (الزخرف / ٤٤) ، وقد عرضنا منذ هنيهة لابطال القلهاتى لهذا الدليل ، مما يؤكد اختلاف الأباضية فيما بينهم فى هذه المشكلة .

٢ — قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة » (البقرة / ٣٠) ، وإذ ظرف زمان ماض(*) ، فيكون قوله الواقع فى هذا الظرف مختصا بزمان معين ، والمختص بزمان محدث ، فينتج : قوله الواقع فى ذلك الظرف محدث .

٣ — قوله « كتاب احكمت آياته ثم فصلت » (هود / ١) ، فإنه يدل على أن القرآن مركب ، وكل مركب حادث .

٤ — قوله « حتى يسمع كلام الله » (التوبة / ٦) ، والمسموع لا يكون إلا حروفا وأصواتا ، وذلك حادث .

٥ — إن القرآن معجز اجماعا ، فيجب مقارنته للدعوى ، حتى يكون تصديقا للمدعى فى دعواه ، فيكون حادثا مع حدوثها .

٦ — إن القرآن موصوف بأنه منزل ، وتنزيل ، ومجعول ، وماهو كذلك حادث ضرورة ، لاستحالة(**) الانتقال بالانزال والتنزيل على القديم .

٧ — قوله ﷺ فى دعائه « يارب القرآن العظيم ، ورب طه ويس » . والقرآن مربوب كلا وبعضا ، والمربوب محدث اتفاقا

٨ — إنه تعالى أخبر بلفظ الماضى(***) ، نحو « إنا أنزلناه » (الدخان /٣ ، القدر /١) و « إنا أرسلنا » (القمر / ١٩ وغيرها) ، ولا شك أنه لا انزال ، ولا ارسال فى الأزل ، فلو كان كلامه قديما لكان كاذبا ، لأنه اخبار بالوقوع فى الماضى ، ولا يتصور ماهو ماض بالقياس إلى الأزل .

(*) يمكن الرد على هذه الحجة ، بان حكم الاية المذكورة أعلاه هو نفس حكم قوله تعالى « ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » (غافر /٤٦) فأخبر الله بما سيقال لآل فرعون يوم القيامة ، ولم يأت بعد ذلك اليوم ، وبالمثل نقول أن كلامه الأزلى تضمن ما سيقال للملائكة عند خلق آدم .

(**) لم يبين الشمينى لنا ماوجه الاستحالة فى قولنا القران قديم ، ونزل فى وقت معين ؟

(***) وأخبر تعالى مرارا بأنه « كان عزيزا حكيما » (النساء ٥٦) ، وكان فعل ماض ، والمعنى أن الله لم يزل كذلك وسيكون أبدا

٩ — النسخ حق بإجماع الأمة ، وواقع فى القرآن ، وهو رفع وانتهاء على ماحقق فى محله ، ولا شىء منها يتصور فى القديم ، إذ ماثبت قدمه استحال عدمه[1] .

رؤية الله :

يؤكد كل من القلهاتى والثمينى أن رؤية الله من جملة الممتنعات فى حقه تعالى عند جميع الأباضية عقلا ونقلا ، وأن الرؤية منفية عنه فى الدنيا والآخرة ، « وعند أصحابنا (الأباضية) من قال : إنه يرى فى الدنيا فقد أشرك ، ومن قال : إنه يرى فى الآخرة فقد نافق »[2] .

ويستعرض الثمينى آراء مثبتة الرؤية ، وبخاصة الأشعرية ، فيورد أدلتهم النقلية ثم يفندها ، ويورد بعد ذلك أدلتهم العقلية ثم يدحضها .

أولا — أدلة المثبتة النقلية :

احتج المثبت لصحة الرؤية بالأدلة السمعية الثلاثة الآتية :

(١) قوله تعالى « رب أرنى أنظر إليك » (الأعراف / ١٤٣) ، ووجه الاحتجاج فى هذه الاية أن الرؤية لو لم تكن ممكنة لما سألها نبى ، ذلك لأن سؤال المستحيل إما عن جهل باستحالته ، أو عن علم ، وكلاهما لا يليق بمنصب النبوة .

٢ — قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (القيامة / ٢٢) ووجه الاحتجاج فى هذه الآية ، أن النظر الموصول بلفظ « إلى » رؤية ، ولا سيما إنه أسند إلى الوجه الذى هو محل العين الباصرة ، وأنه قيل يومئذ .

٣ — قوله ﷺ « انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر » ، ووجه الاحتجاج بهذا الحديث أن فيه تشبيه الرؤية بالرؤية ، لا المرئى بالمرئى ، وبدون جهة جسمية ولوازمها .

---

(١) معالم الدين : ١٤/٢ — ١٥

(٢) السابق : ٢٩/٢

ويرد الشمينى النافى للرؤية على الحجج السابقة بما يلى .

(١) إما أن الرؤية لو لم تكن ممكنة لما سألها نبى الله موسى عليه السلام ، فيمكن أن يكون إنما سألها ليبكت قومه ، ويلقمهم الحجر ، وقد بين الله سبحانه وتعالى ذلك فى غير موضع من كتابه ، نحو « وإذا قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » أى عيانا « فأخذتكم الصاعقة » (البقرة / ٥٥) ، وفى تأكيد نفيها بما يفيد كونه مؤبدا بقوله « لن ترانى » (الأعراف / ١٤٣) دليل على أن موسى كثيرا ماكان يريد دعم القول بأن رؤيته تعالى ممتنعة ، لأن « لن » نفى سيفعل (أى تفيد المستقبل) ، فأبوا إلا التعنت ، وطلب ماهو محال بعد إقامة الحجة عليهم ووضوح البرهان ، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك ولو طلبوا مباحا ، ماسماهم « ظالمين » ولما أخذتهم الصاعقة ، ومن أجل ذلك أسمعهم الله تعالى النص على استحالة ذلك حين سأل موسى ربه ، و « قال ربك أرنى أنظر إليك قال لن ترانى » (الأعراف / ١٤٣) ليزول عنهم مادخلهم من الشك ، ولو لم يكن فيهم التعنت والتمرد لكفاهم أن يقول لهم موسى : الرؤية ممتنعة ، أو الرب تعالى رؤيته لاتصح ، لكنهم — لما كانوا على طرق الفساد — أكد لهم بأبلغ وجه يدل على أنه إنما سألها لأجل قومه ، وأضاف السؤال إلى نفسه ليمنع ، فيعلمون امتناعها بالنسبة إليهم بالأحرى .

ويتأول الشمينى قوله تعالى « رب أرنى أنظر إليك » بمعنى أرنى آية من آياتك ، أو علما من أعلامك ، كما ان نتيجة مفهوم الشرط فى قوله « فإن استقر مكانه فسوف ترانى » (الأعراف / ١٤٣) صريحة فى نفيها فى المستقبل مطلقا ، أى فى الدنيا والآخرة ، ومن أدعى التخصيص بالدنيا فعليه بيانه .

وأما عن الآية الثانية ، وقول المثبتة : النظر الموصول بحرف « إلى » هو الرؤية فضلا عن استعمال كلمة « وجوه » ، فالآية عند الشمينى بمثابة مايقال : ها أنا أنظر إلى فلان عندما يصنعون بى فيما يتوقع منه أ. يرجوه ، فإن هذه الآية نزلت فى حال يوم القيامة ، فالمؤمنون ناظرة وجوههم بالبشارات ، والكفار باسرة وجوههم بتحقيق الوعيد ، فالأولون منتظرون دخول الجنة ،

والآخرون يتوقعون أن ينبذوا فى الحطمة . أما أهل الأعراف ، فلم يدخلوا الجنة ، وهم يطمعون .

ومما يدل على أن النظر فى هذه الآية بمعنى الانتظار ، تقديم « إلى ربها » ، أى لا تنظر إلى الله على معنى أنه يفيد الحصر والاختصاص ، ولو كان من نظر العين لا نحصر نظرهم فى ذات الله . ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء كثيرة ، ويدل على ذلك أيضا ذكر لفظ « تظن »(*) فى مقابلة لفظ « ناظرة » أى تتوقع أن يفعل بها فعل شديد فظيع ، يقصم فقار الظهور ، كما ترتجى الوجوه الناظرة إلى ربها أن يفعل فيها كل خير ، ومما يدل على ذلك أيضا أن فاعل « تظن » هو الوجوه ، ومعلوم أن الوجوه لا تظن ، وإنما تظن القلوب .

وقد ورد فى القرآن استخدام كلمة ناظرة بمعنى منتظرة فضلا عن الآية السابقة الذكر ، كما فى قوله تعالى « فنظرة إلى ميسرة » (البقرة / ٢٨٠) ، وكذلك فى قول الشاعر :

وجـــوه يوم بدر ناظـــــرات إلى الـــــرحمن يأتى بالفـــــلاح

وكذلك عن على بن أبى طالب(**) أنه قال : ناظرة أى تنتظر متى يأذن لهم ربهم دخول الجنة ، ويروى مثله عن كثير من الصحابة والتابعين والعلماء ممن قالوا عن الآية « وجوه يومئذ ... » إن معناها أن أنفس المؤمنين يوم القيامة ، مع نضارة أجسامهم ، مرتجية منتظرة مجىء الثواب الذى تأمله من عند الله .

وقد ذهب القلهاتى أيضا هذا المذهب ، فلفظ « النظر » يدل عنده فى كتاب الله ، وفى لغة العرب ، على معان مختلفة منها النظر على وجه الانتظار ، ومنها النظر على وجه الاتكال ، كقولهم إنما أنظر إلى أن يرزقنى الله ويعطينى ، ومنها نظر الحكم كقولهم أنظر بيننا أى أحكم بيننا ، ومنها نظر التثبت مثل قولهم انظر ما تقول : أى تثبت فيما تقول وغير ذلك .

(*) قال تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة » (القيامة / ٢٢ ــ ٢٥) .

(**) مرة أخرى نلاحظ أن الأباضية لايجدون غضاضة فى الاستشهاد بأقوال على بن أبى طالب

وأما نظر الجهر بمعنى معاينة الشيء ورؤيته، فذلك المعنى عن الله منفى ، ولكن نظر الخلق إلى الله بمعنى انتظار فضله ورزقه وعطيته[1] .

٣ ــ وأما الحديث « انكم سترون ربكم ... » فيمنع الثميني ألتزام المعنى الحقيقي لظاهر الحديث ، لجواز أن يكون المراد به ازدياد العلم ، وفي بعض روايات هذا الحديث « سترون ربكم عيانا » ، أي يقينا يقوم مقام العيان ، وعلى كل تقدير ، فالتأويل واجب حذرا من التشبيه . ويتساءل الثميني عن التشبيه بالبدر : أليست الشمس أقوى ضياء منه ؟[*] ويعلن الشيخ الأباضي أن هذا الحديث إذا حمل على المعرفة استقام الكلام ، وصح المعنى ، فيكون المقصود أنهم يعرفون ربهم معرفة جلية ، لا لبس فيها ، وهي في الجلاء والظهور كابصارهم القمر إذا امتلأ واستوى ، وحمل الرؤية على معنى المعرفة كثير ، مثل قوله تعالى « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل » (الفرقان / ٤٥) ومثله في القرآن كثير[2] .

وكذلك يذهب القلهاتي إلى أن الرؤية في كلام العرب معناها المعرفة ، ويستدل على ذلك ببعض الآيات القرآنية كالآية السابقة وكقوله تعالى « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل » (الفيل / ١) وغيرها ، ويتأول القلهاتي الحديث السابق على معنى أنكم ستعرفون ربكم اضطرارا معرفة لا شك فيها ، بينما معرفة الله في الدنيا تكون باكتساب ، ويقع فيها اختلاف ، أما في الآخرة فتقع المعرفة باضطرار ويزول الشك[3] .

ثانيا : أدلة المثبتة العقلية :

يشير الثميني إلى الدليل العقلي لدى الأشاعرة على رؤية الله[4] فيذهب إلى أن اثبات رؤية الله تعالى من جهة العقل بفكرة « الوجود » إنما هو دليل ضعف

---

(١) الكشف والبيان : ١٥٣/١ ــ ١٥٤

(*) ويتجاهل الثميني ما في رؤية الشمس من مشقة لاتناسب مقام أهل الجنة .

(٢) معالم الدين : ٣٠/٢ ــ ٣٦

(٣) الكشف والبيان : ١٥٤/١ ــ ١٥٧

(٤) رفض ابن تيميه هذا الدليل الذى أرجعه إلى عبد الله بن كلاب (ابن تيميه وموقفه ، ص ١٣٠) .

جدا ، وتقرير الاستدلال بهذا الدليل ، أن يقال : البارى تعالى موجود ، وكل موجود يصح أن يرى ، فالبارى تعالى يصح أن يرى[1] .

ويبين الشمنى فساد هذا القياس ، فيقرر أن القضية الصغرى فيه صحيحة ، أما الكبرى — وهى « أن كل موجود يصح أن يرى » — فهى غير صحيحة ، إذ لو جازت لجاز تعلق الرؤية بالأصوات والطعوم والروائح ، وبالرؤية نفسها ، وبالاعتقاد ، وبسائر الأعراض الموجودة المحققة ضرورة .

وإن قال الخصم (أى الأشعرية) : إنه لا ينكر أن عادته تعالى قد جرت بعدم تعلق الرؤية بكثير من الأعراض ، ولكنه مع ذلك يقول : إن الله تعالى قادر أن يخرق تلك العادة . أجاب الشمنى مبينا أن نقد الأشعرية لفكرة العلية يستلزم محالا ضرورة ، فإنه لو جاز ذلك ، لجاز أن يتعلق بالألوان والطعوم والروائح وغير ذلك ، وأن يتعلق بها الشم والذوق واللمس أيضا ، فتكون كل حاسة تتعلق بغير ما طبعت عليه بعادته تعالى ، فيلزم الانقلاب المنافى للحكمة الإلهية ، فلا تستقر له عادة ، وتبطل حينئذ فائدة اختصاص كل من الحواس بما طبعت عليه .

كما أن الرؤية معناها انطباع مثل صورة المدرك فى العين ، وانبعاث الأشعة منها . فتنفعل العين بصورة المرئى وتدركه ، والرؤية بهذا المعنى تستلزم الجهة والمقابلة ، ولابد لكى تتم من توفر شروط ، وبدون هذه الشروط لايمكن أن تتم الرؤية ، فيشترط لها عدم القرب والبعد المفرطين ، أى أن المسافة بين العين والشىء المرئى لا ينبغى أن تقل عن الحد الأدنى لمجال الرؤية ، ولا ينبغى أن تزيد عن الحد الأقصى ، كما يشترط أن تصل الأشعة من العين إلى الأجرام المرئية ، والله سبحانه منزه عن كل ذلك .

ويستعرض الشمنى معلوماته الواسعة[*] فى علم الضوء ، فيبين أن الشعاع

---

(1) وكذلك يذكر القلهاتى هذا الدليل لأبى الحسن الأشعرى (الكشف والبيان : ٢/٣٧٢) .

(*) ولكنه لم يتنبه إلى أن العلم الحديث أبطل تماما النظرية القديمة فى تفسير الرؤية بأن الأشعة تخرج من العين إلى الجسم المرئى ، وإنما العكس هو الصحيح ، علما بأن عالمنا الأباضى ينتمى إلى أبناء العصر الحديث .

ينفذ من زاوية حادة لمثلث قاعدته سطح المرئى ، ويخلص من عرض تفصيلات كثيرة فى هذا الصدد ، إلى أن رؤية العين للجسم المرئى ، تتوقف على المسافة بينهما ، فكلما زادت هذه المسافة رأت العين الكبير صغيرا ، وهكذا يُريد الشيخ الأباضى أن يبين أن اثبات رؤية الله بالعين تستلزم أمورا شنيعة لا يليق أن تنسب إلى الله تعالى ، كأن تختلف صورته تعالى فى العين باختلاف المسافة بينه وبينها .

ويذكر الشمينى أن مثبتة الرؤية شرعوا فى أجوبة لا تجدى ، ولا تغنى من الحق شيئا ، فقالوا : ولو سلم ذلك كله ، فرؤية الله تعالى تكون بدون اتصال ، وبلا ارتسام ، ولا مقابلة ، ولا جهة ، ولا كيف . ويرد الشمينى بقوله : هذا اعتراف بامتناع الرؤية المعهودة التى هى محل النزاع ، ورجوع عن الحق بها إلى العلم الذى هو محل الاتفاق .

ولو جاز أن يرى تعالى من غير اتصال ، لجاز أن يشم ويذاق ويلمس(*) ، وقد التزمه البعض منهم لجاجا وتعصبا .

ولو جاز أن يرى تعالى — وفقا للدليل الأشعرى — لجاز أن يرى علمه وقدرته وارادته وحياته ، وترى سائر صفاته ، لأن كل هذه الصفات موجودة ، ولجاز عليها أن تذاق وتسمع وتشم وتلمس ، فما فضل الرؤية عليها ؟

ويعد الشيخ الأباضى اضطراب أقوال الأشاعرة فى مسئلة الرؤية دليلا قاطعا على عدم اصابة وجه الحق فى تنزيهه سبحانه ، ويورد طائفة من أقوال أئمتهم تدل على اختلافهم فى هذه المسئلة ، فيحكى روايات للأشعرى والباقلانى والرازى والماوردى وغيرهم .

ويخلص الشمينى إلى أن الله تعالى لا يشبه شيئا ، ولا يشبهه شيء ، من كل وجه ، ومن كان كذلك استحال فى حقه أن يرى . ويذهب إلى أن مثبتة

(*) أجاز بعض الحشوية المجسمة على ربهم الملامسة والمصافحة ، وأن من المخلصين من يعانقه فى الدنيا والآخرة ، ومنهم من جوز عليه الرؤية فى الدنيا ، وأنه يزورهم ويزورونه . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (راجع الكشف والبيان ٢/٣٧١ — ٣٧٢)

الرؤية لو أنصفوا القول ، وأقروا باستحالة رؤيته ، لسلموا من التورط فى التشبيه ، إذ السلامة فى تنزيهه تعالى عن كل مايخطر فى الأوهام[1] .

ومن الأدلة العقلية التى يقدمها القلهاتى لاثبات أن الرؤية مستحيلة فى حقه تعالى ، وأنه ليس لأحد من الخلق أن ينظر إليه جهرة ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، أن الأبصار لا تدرك إلا الأجسام المحدثة ، أو مايكون فى معنى من معانيها جسما ، والمحدود لا يكون إلا جسما أو هيئة الجسم ، والجسم صنعه صانع ، وكل مصنوع فله صانع ، والصانع لا يشبه المصنوع ، فمن زعم أنه يرى جهرة ، فقد زعم أنه محيط بالله ، لأن الأبصار إذا رأت شيئا فقد أحاطت بما رأت[*] ، وعليه وقعت ، والله تعالى عن ذلك[2] .

ومن الأدلة النقلية التى ينفى بها القلهاتى الرؤية قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (الأنعام / ١٠٣) فامتدح بذلك ومدائح الله لا تزول فى الدنيا ولا فى الآخرة ، فمن زعم أن الأبصار تدركه فقد زعم أن هذا المدح يزول عنه فى الآخرة ، ومن زعم ذلك فقد جعل ربه منقوصا وهذا كفر بالله[3] ، هكذا يكفر الشيخ الأباضى من أثبت رؤية الله فى الآخرة .

مشكلة القضاء والقدر

ينقلب الانحياز الأباضى للمعتزلة فيما يتعلق بالصفات الإلهية ، إلى رفض تام للموقف الاعتزالى من مشكلة القضاء والقدر ، واقتراب شديد من عقيدة أهل السنة فى هذا الشأن .

معنى القضاء والقدر :

يبين القلهاتى أن القضاء فى اللغة على أربعة وجوه :

---

(١) معالم الدين : ٢/٤٠ — ٤٨

(*) يبين ابن تيميه أن الادراك ليس مرادفا للرؤية ، فالادراك يعنى الاحاطة بالشىء ، بينما الرؤية لاتعنى الاحاطة . فمن رأى جوانب الجيش أو الجبل لايقال إنه أدركه مع أنه رآه (راجع كتابنا عن ابن تيمية ، ص ٦٣) .

(٢) الكشف والبيان : ١/١٥٤

(٣) السابق : ١/١٥٥ .

١ — **قضاء الخلق** : كقوله تعالى « فقضاهن سبع سموات » (فصلت / ١٢) ، أى خلقهن ، ويقال قضيت الأمر ، أى فرغت منه ، وأحكمته .

٢ — **قضاء الحكم** : وقد سمى القاضى قاضيا لهذا المعنى ، يقال قضى بين الخصمين أى حكم بينهما أو فصل بينهما .

٣ — **قضاء الأمر** : كقوله تعالى « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » (الاسراء / ٢٣) أى أمر ربك .

٤ — **قضاء الخبر أو الإعلام** : كقوله تعالى : « وقضينا إلى بنى اسرائيل فى الكتاب » (الاسراء / ٤) ، أى أخبرناهم وأعلمناهم .

وقضاء الله أى أنه تعالى قد اتقن الأشياء وأحكمها وأبرمها وفرغ منها . لذلك قيل للموت قضاء ، وللميت قضى نحبه أى فرغ من الدنيا . ويقال قضى الله تعالى المعصية على العبد بمعنى أنه خلق المعصية من مكتسبها .

وكذلك يقال : قضى الله على العبد الكفر ثم يعذبه بما قد قضاه عليه ، وبيان ذلك أن القضاء يتصرف على وجوه — كما رأينا — فإن كان المراد أنه تعالى قضى عليهم الكفر أى أنه خلق الكفر ، فهذا المعنى يجيزه القلهاتى ، ويقول به .

أما إن أردت أنه تعالى قضى على العبد وأجبره عليه أو أمره به أو رضيه منه فلا[1] .

والقضاء — كما يعرفه الشمينى — هو عبارة عن وجود الأشياء فى اللوح المحفوظ اجمالا[2] .

وأما القدر عند القلهاتى فهو التقدير ، يقال : قدرت الشىء وقدرته وقال تعالى « إنا كل شىء خلقناه بقدر » (القمر / ٤٩) وقال « قد جعل الله لكل شىء قدرا » (الطلاق / ٣) ، وسميت ليلة القدر بذلك لأنها ليلة تقدير

---

(١) الكشف والبيان : ٢٤٧/١ — ٢٤٨

(٢) معالم الدين : ٩٨/٢

الأشياء كلها إلى حول السنة القابلة ، قال عز وجل « فيها يفرق كل أمر حكيم » (الدخان / ٤) .

والتقدير يعنى العلم « فالقدر علمه عز وجل ، والمقدر فعل خلقه ، والمقادير من الله » .

فإن سأل سائل : هل يعذب الله على القدر ؟ قيل له : لا ، وإنما يعذب على المقدور ، فإن قال : فما الفرق بينهما ؟ قيل له : القدر فعل الله تعالى ، والمقدور فعل العبد[2] .

واجابة القلهاتى تتسم بشىء من الغموض ، ولعل هذا الغموض يتبدد بأن نسوق المثال الآتى — ولله المثل الأعلى — إن عقاب الطالب الراسب يرجع إلى تقصيره فى عمله لا إلى تقدير المعلم وعلمه بهذا التقصير ، حقا إن المعلم كان يعلم بإهمال تلميذه ، كما أن المعلم هو الذى قدر للطالب الدرجة التى حصل عليها فرسب فى الامتحان ، ولكن المسئولية تقع على عاتق الطالب المقصر .

« قال أهل الاستقامة (الأباضية) : إن الله تبارك وتعالى خلق الطاعة والمعصية ، وأمر بالطاعة ونهى عن المعصية ، وعلم من يعمل بالطاعة والمعصية ، فنفذ علم الله تعالى كما علم . ومن قول أهل الاستقامة رحمهم الله تعالى : ماجبر أحدا على طاعة ولا معصية ، والله تعالى أمر بالطاعة وأحبها ورضيها وزينها ، فمن عمل بها فبعلم الله ، والله المنان عليه ، والله سبحانه وتعالى نهى عن المعصية وأبغضها وكرهها وقبحها ، فمن عمل بها فبعلم الله ، والله الحجة عليه »[1] .

ويذهب الشمينى إلى أن الرضا بالقضاء أصل الطاعة ، فإنه القبول والعزم على امتثال ماأمر الله به ، وسكون النفس إلى قضائه وقدره ، وترك السخط عليه ، نظرا إلى أن فى قضائه حكمة عظيمة ، ومصلحة جليلة[*] ، لكنها خفية

---

(١) الكشف والبيان : ١/٢٤٨ — ٢٤٩

(٢) الكشف والبيان : ١/٢٥١

(*) فى مواضع آخر سينقض هذا المبدأ ، ويعلن استحالة أن يكون للفعل الإلهى غرض (معالم الدين : ١/٢٨٨) .

علينا ، وقد حث الله العباد على الرضا به ، وفى ترك الرضا بالقضاء والقدر آفة عظيمة ، وهى اكتساب سخط الرب عز وعلا وفى الحديث « من لم يرض بقضائى ، ولم يصبر على بلائى ، ولم يشكر نعمائى ، فليخرج من فوق أرضى ، أو من تحت سمائى ، وليطلب ربا سوائى » . ويدعو الشمينى إلى النظر فى أمر ابليس الذى لم يرض بقضاء ربه سبحانه ، فكفر بترك الرضا[1] .

خلق أفعال العباد :

يثبت القلهاتى أن الله خالق أفعال العباد ، لأنه تعالى خالق ، وماسواه مخلوق من خير أو شر ونفع أو ضرر . قال تعالى « خالق كل شىء » (الأنعام / ١٠٢) ، والأفعال شىء موجود ، فثبت أنها مخلوقة ، لأن مخرج الآية عموم .

ومما يثبت خلق الله لأفعال العباد قوله تعالى « وجعل بينكم مودة ورحمة » (الروم / ٢١) ، وقوله « وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة » (الحديد / ٢٧) ، والمودة والرأفة والرحمة فعل العباد ، وقد أضاف الله جعل ذلك إليه ، والجعل من الخالق خلق كله[*] ، ولا يكون من المخلوق .

وسئل على بن أبى طالب عن أعمال العباد التى يستوجبون بها النار : أهى شىء من الله أم شىء من العباد ؟ فقال : هى من الله خلق ومن العباد عمل[2] .

وكذلك يؤكد الشمينى أن الله تعالى « هو الموجد لأفعال العباد ، من غير تأثير لقدرتهم فيها ، بل هى موجودة مقارنة لها ، خلافا للمعتزلة فى دعواهم أنها هى المؤثرة فى أفعالهم ، على وفق اختيارهم ، ولا تأثير للقدرة القديمة أصلا فى تلك الأفعال الاختيارية ، ولا جريان لها على وفق ارادة الله تعالى »[3] .

ويلزم الشمينى المعتزلة اثبات العجز لله تعالى ، لعدم نفوذ ارادته ، لأنهم جعلوا تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل مانع من تعلق قدرة الله تعالى وارداته بذلك الفعل .

(١) معالم الدين : ٩٧/٢

(*) سبق أن رأيناه يرفض تاويل المعتزله للاية « إنا جعلناه قرانا عربيا » (الزخرف /٣) بما يدل على أن القرآن مخلوق . وأنكر أن لفظ الجعل يعنى الخلق دون سواه .

(٢) الكشف والبيان : ٢٧٣/١ — ٢٧٤

(٣) معالم الدين : ٢٦١/١

ويذهب الشميني إلى أن المعتزلة لقبوا بالقدرية لنفيهم خلق أفعال العباد، فالقدرية زعمت أن الذى نفذ وأثر فى الفعل، إنما هو أضعف القدرتين، وأوهن الارادتين، وهما قدرة العبد وارادته، ويتساءل الشميني: وهل هذا القول الشنيع إلا قول باثبات الشريك لله؟ أفليس هذا القول يتضمن وسمه تعالى بنقيصة العجز وغلبة الغير له؟ ولذلك جعل الرسول ﷺ «القدرية مجوس هذه الأمة».

وكما نقد الشميني مفهوم العدل لدى المعتزلة ونظريتهم فى حرية الإرادة الإنسانية، نقد أيضا المذهب المضاد لهم، أعنى مذهب الجبرية الخالصة، حيث ذهبوا إلى أن العبد ليس له فى أفعاله اختيار البتة، بل هو مجبور عليها، وهو آلة لها كالسكين للقطع، والشجرة للريح، بل الإنسان عند المجبرة كخيط معلق فى الهواء تميله الرياح يمينا تارة، وشمالا تارة أخرى، من غير قدرة على مخالفتها أو موافقتها.

وبطلان مذهب المجبرة ظاهر، فإن الإنسان يشعر بالضرورة باختياره فى بعض أفعاله، وبجبره فى بعضها الآخر: كحركتى مد اليد للتناول، والارتعاش.

ويلزم المجبرة عدم التكليف للعبد بأمر من الأمور، ولا يصح طلبه بفعل ما أو نهيه عنه، ولا مدحه به، ولا ذمه عليه، أو توبيخه عليه، ولا التعجب من كفره نحو «كيف تكفرون بالله» (البقرة / ٢٨)، وكل ذلك باطل باجماع الموحدين[1]. ويرمى الشميني المجبرين بالتناهى فى الغباوة وضعف العقل، ويصف مذهبهم بانه مصادم للشريعة[2].

نظرية الكسب:

كان الشميني فى نقده لكل من المعتزلة القدرية، والمجبرة يسعى إلى اتخاذ موقف وسط بين أنصار حرية الإرادة الإنسانية المطلقة وبين أنصار مذهب الجبر الخالص، وقد وجد الشيخ الأباضى ضالته المنشودة لدى الأشاعرة،

(١) معالم الدين: ٢٦٧/١
(٢) السابق: ٢٧١/١

فاعتنق مذهبهم في الكسب ، واعتقد صحته ، ودافع عنه ، وعده « أنقى المذاهب » ، واستحسن أقوال بعض شيوخ الأشعرية كإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ، ونقل عنه قوله : « إن القدرة الحادثة تؤثر في الأفعال ، ولكن لا على سبيل الاستقلال ، كما تقول المعتزلة ، بل على أقدار قدرها الله تعالى ، بمعنى أرادها »[1] .

ويجب على المكلف أن يعتقد أن الله سبحانه خلق العباد ، وخلق أعمالهم ، وخلق الثواب والعقاب عليها ، وأنهم اكتسبوا أفعالهم ، وعملوها ، ولم يجبروا عليها ، ولم يضطروا إليها .

وقد اختلف في حد الفعل ، من حيث هو فعل ، وأصح الأقوال فيه على قاعدة أصحابنا (أي الأباضية) ، ومن وافقهم فيه ، أنه عرض يوجد مع الاستطاعة[*] ، وهذه المسألة مترجمة بمسألة الكسب ، ويصفها الثميني بأنها من غوامض مباحث علم الكلام .

ويعلن الثميني أن العبد لا يخلق أفعاله ، وإنما هو مكتسب لها ، فإن الله تعالى خالق ، والعبد كاسب .

والقدرة (أو الاستطاعة) الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط ، فيسمى أثر القدرة الحادثة كسبا ، أي أن لقدرة العبد وإرادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش ، دون بعض كحركة الارتعاش[2] .

وقد تفضل مولانا سبحانه علينا بإسقاط التكليف فيما يختص بالأفعال الاضطرارية ، فلا ينهى الساقط عن علو — في حالة سقوطه — عن الوقوع على شيء ما ، بأن يقال له : لا تقع عليه ، ولا يؤمر بالوقوع ، بأن يقال له : قع عليه ، وكذا المرتعش لا يؤمر بتلك الحركة ، ولا ينهى عنها . ويذهب الثميني — مخالفا في ذلك المعتزلة — إلى أن الله سبحانه لو عكس التكليف

---

(١) السابق : ١/٢٦٢ — ٢٦٣

(*) أما عند المعتزلة ومن وافقهم فالاستطاعة سابقة على الفعل ومصاحبة له .

(٢) معالم الدين : ١/٢٦٥ — ٢٦٧

(أى كلف بالوقوع دون الصعود) ، أو كلف بالجميع ، لكان حسنا ، لكن المناسب لحكمته تعالى ما إستقر عليه الشرع على ماتقدم[1] .

فإن قال قائل : متى خلق الله الفعل : فى حال اكتسبه العبد ، أو قبل أن يكتسبه ، أو بعدما اكتسبه ؟ يطرح القلهاتى هذا السؤال ، ثم يقدم اجابة غامضة ، فيقول : « العين التى هى من كسبت ، هى التى خلقها الله تعالى كسبا على ماهى عليه . فقولك : قبل ، أو بعد ، أو مع ، اشارة منك إلى معنى ليس هو الكسب ، ونحن لم نجعل الكسب الواحد الذى لا يتجزأ ، ولا ينقسم بالعدد أسماء ، بل نقول : العين التى كسب للعبد هى المخلوق ، وهو الذى اخترعه الله تعالى ، فأنشأه على ماهو عليه من حسن ماحسنه أو قبح ماقبحه .

فإن قال : أفيجوز أن يخلقه ولا يكسبه العبد ، أو يكسبه العبد ولا يخلقه الله ؟ قيل له : لا يجوز أن يكسبه العبد ولم يخلقه الله تعالى ، لأن فى ذلك ايجابا لفعل كان بعد أن لم يكن ، لم يخلقه[*] الله تعالى ، ومحال أن يكون محدث وقع وليس الله تعالى هو محدثه ، كما أنه يستحيل أن يكون محدث مملوك ومربوب فى العالم ، لا يملكه الله تعالى ولا يكون ربه » ، فخلق الأفعال من الله ، والعبد مكتسب للفعل[2] .

نقد نظرية الصلاح والأصلح :

يرفض شيخ الأباضية الشمينى مبدأ المعتزلة فى وجوب مراعاة الأصلح للعباد ، وعلى الرغم من أن المعتزلة هم أكثر الفرق تصريحا بحرية الارادة الإنسانية ، إلا أن الشمينى يلزمهم القول بالجبر المطلق ، فيذهب إلى أن مبدأ الصلاح والأصلح يجعل من أصحابه جبرية خالصة . ويشرح ذلك مبينا أن المعتزلة أعلنوا أن الداعى للفعل فى العبد هو الشهوة ، وقوة تصميم العزم ، ونحو ذلك من أسباب الفعل ، ولما كانت هذه الأسباب منه تعالى ، والفعل

---

(١) السابق : ٢٧١/١

(*) فى المطبوعة : لم يكتسبه الله

(٢) الكشف والبيان : ٢٧٦/١ ، وكذلك ٣٣٤/٢ — ٣٣٥

معها واجب لا يمكن تركه(*) ، صار العبد إذن مضطرا إلى ذلك الفعل ، وأن الله أضطره وألجأه إليه ، بأن خلق له جميع أسبابه ، بحيث لا يجد مع تلك الأسباب انفكاكا عن الفعل ، وهو سبحانه — مع ذلك — عالم بما يفعل هنا العبد من طاعة أو معصية ، فكان للعاصي أن يحتج على أصلهم بزعمهم ، ويقول : يارب ، لم خلقت فيَّ الشهوة ؟ بل ولم خلقتني إذ علمت أني لست ممن يصلح لطاعتك ؟ وإذ قد خلقتني فلم لم تمتني صغيرا قبل أن أبلغ سن التكليف ؟ وإذ قد بلغتنيه فلم لم تجعلني مجنونا لا أميز الأرض من السماء ! فذلك أسهل على من تحمل العذاب ؟ وإذ جعلتني عاقلا فلم كلفتني وقد علمت أن التكليف لا يفيدني شيئا بل هو من أعظم المصائب علي ؟»[1] .

وتذكرنا تساؤلات الشميني هذه واعتراضاته على المعتزلة بتساؤلات أبي الحسن الأشعري واعتراضاته على شيخه أبي علي الجبائي حين ناظره في أفعال الله تعالى ، وكانت هذه المناظرة احدى أسباب ترك الأشعري للاعتزال لعجز شيخ المعتزلة الجبائي عن الرد على ما أثاره تلميذه من أسئلة واعتراضات .

وبعد أن هاجم الشيخ الأباضي نظرية المعتزلة في الصلاح والأصلح ، أعلن أن الله سبحانه خلق العباد ، وخلق أعمالهم ، وخلق الثواب والعقاب عليها ، من غير أن يجب عليه تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لهم ، وإلا لوجب أن لا يكون تكليف ، ولا محنة دنيوية ولا أخروية . ويقرر الشميني أن الأفعال كلها : خيرها وشرها ، نفعها وضرها ، مستوية بالنسبة إلى الله تعالى ، وأنه مختار في جميعها[2] .

استحالة أن يكون للفعل الإلهي غرض :

يلزم عن هدم نظرية الصلاح والأصلح نقض مبدأ آخر للمعتزلة ، وهو أن الفعل الإلهي يستهدف غاية ما ، ويرمي إلى تحقيق غرض معين ، وهذا معنى

(*) حقا لقد قال المعتزلة إن الشهوة أو رغبات النفس ، وكذلك وسوسة الشيطان من دواعي الفعل القبيح لدى العبد ، كما أن اللطف الإلهي والعقل من دواعي الفعل الحسن ، ولكن لا دواعي الخير أو الحسن ، ولا دواعي الشر أو القبح ملجئة لفعل العبد ، وإنما ارادته الحرة ترجح وتختار .

(١) معالم الدين : ٢٧٣/١ — ٢٧٤

(٢) السابق : ٢٨٦/١

الحكمة عندهم ، أما عند الشيخ الأباضى فإن الحكمة الإلهية تقتضى استحالة أن يكون فعله تعالى لغرض ، لأنه لو كان كذلك ، لنجم عن ذلك شناعات فظيعة ، منها أن الغرض المزعوم إما أن يكون مصلحة تعود إليه ، أو إلى العبد ، وكلاهما محال . أما الأول فلا ستلزامه اتصاف ذاته العلية بالحوادث ، وكونه تعالى ناقصا فى ذاته مكتملا بفعله ، وأما الثانى فلعدم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح عليه ، ولأن غرض العبد إنما هو حصول لذة له ، أو دفع ألم عنه ، والله تعالى قادر على ايصال تلك المصلحة إلى العبد بلا واسطة فعل ، وما يوجد فى الكتاب والسنة موهما للتعليل بالأغراض ، كقوله تعالى « وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » (الذاريات / ٥٦) فإنه يؤول بجعل اللام للصيرورة والعاقبة .

ويعرض الشمينى لشبهة أثارها المعتزلة القائلون بثبوت الأغراض الموجبة للأفعال والأحكام ، إذ قالوا : لو كان الفعل والحكم واقعا بغير غرض للزم السفه والعبث ممن صدر عنه ، لكنه تعالى حكيم ، يستحيل عليه ذلك ، فيستحيل أن يفعل أو يحكم لا لغرض .

ويرد الشمينى على هذه الشبهة بقوله : الملازمة ممنوعة ، لأن السفه فى العرف عبارة عن الجهل بالمصالح ، وخفة العقل ، حتى أن السفيه ليفعل ما يضر به أو يهلكه ، وأما العبث فيطلق فى العرف على فعل الشىء مع الذهول وعدم القصد ، وهذا كله لا تلازم بينه وبين نفى الغرض ، لأنا نقول : لا غرض للبارى سبحانه فى الفعل ، مع ان افعاله كلها جارية على وفق علمه وارادته ، لا يلحقه ضرر من قبلها ، ولا يتجدد له كمال بفعلها ، بل هو الغنى فى ذاته ، والحكمة المنسوبة إليه تعالى عبارة عن علمه بالأشياء ، وقدرته على احكامها واتقانها ، فهى تقتضى العلم والقدرة ، لا فعل الشىء لغرض[1] .

التحسين والتقبيح :

ما مصدر القيم أو الأحكام الخلقية ؟ هل تحسن الأشياء وتقبح عن طريق العقل الذى يكتشف فى الفعل قيمة ذاتية كما يقول المعتزلة ؟ أم أن مسألة

(١) السابق : ٢٨٨/١

التحسين والتقبيح ترجع برمتها إلى مجرد الأوامر والنواهى الإلهية كما يعتقد الأشاعرة ؟ يرجح شيخ الأباضية الثمينى كفة الأشاعرة ، إذ يقول : فحين علمت أن الأفعال كلها مستندة إلى الله تعالى ، ابتداء من غير واسطة ولا تأثير لغيره فى شيء منها ، علمت أن الأفعال كلها مستوية بالنسبة إليه[1] ، وكل من تساوت الأفعال بالنسبة إليه ، فلا يحسن شيء ولا يقبح فى حقه . والبارى قد تساوت الأفعال بالنسبة إليه ، ولا يحسن شيء ولا يقبح فى حقه ، لأن التحسين يستدعى ترجيح الفعل على الترك ، والتقبيح يستدعى ترجيح الترك على الفعل ، والتساوى ينافى الترجيح ، والمرجح فى الممكنات إنما هو ارادته تعالى .

وأما بيان تساوى الأفعال بالنسبة إليه ، فهو أنه سبحانه يتعالى عن النفع والضرر ، ولو قدرنا فعلا لا يلحقنا فيه ضرر ، ولا يفوتنا بتركه نفع ، لم يقع استحثاث منا على فعله أو تركه ، كما أنه لو لم تتساو الأفعال بالنسبة إليه ، لكان وجودها منه أولى من أن لا توجد ، وذلك يؤدى إلى أن يكون كماله بأفعاله ، وقد سبق اثبات أنه تعالى كامل بذاته وصفاته لا بأفعاله ، فتعين أن لا يحسن شيء ، ولا يقبح فى حقه تعالى[2] .

إذن فلا مجال للعقل فى ادراك حكم شرعى للأفعال ، إذ لا سبب له تعالى ، فليس الحسن شرعا إلا ماقيل فيه : افعلوه ، ولا القبيح إلا ماقيل فيه : لا تفعلوه ، بخلاف المعتزلة حيث قالت : إن الأفعال الاختيارية حسنة وقبيحة من جهة العقل ، وأن منها مايدركه العقل بالضرورة ، كحسن الصدق النافع والإيمان ، وقبح الكذب الضار والكفران ، ومنها ما يدركه العقل بالنظر كحسن الصدق الضار ، وقبح الكذب النافع ، ومنها ما لايهجم[*] على ادراكه إلا باخبار من الشرع ، كحسن صوم آخر يوم فى شهر رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال

والرد الذى حاول به شيخ الأباضية المتأخرين أن يدحض به أقوال المعتزلة ،

(١) السابق ٢٨٩/١

(٢) السابق ٢٩٣/١ ــ ٢٩٤

(*) كذا فى المطبوعة ، ولعل الصواب يقدم

هو الاشارة إلى ما مضى من كون الأفعال لا تأثير للعباد فى شىء منها حتى يحسن عقلا طلبها ، أو النهى عنها ، وإنما مرجع الأحكام الشرعية إلى بيان كون تلك الأفعال أمارة على ماجعلت عليه من ثواب أو عقاب أو عدمهما(١) .

ويستبين فساد ما ذهب إليه المعتزلة أيضا ، من أن العقل يدرك حكم الشرع فى الأفعال ، وإن لم يبعث نبى ، وهم يذهبون إلى أننا لو نظرنا — قبل مجىء الشرع — فى شكره تعالى على انعامه علينا ، لكان العقل يقتضى — عندهم — أن شكره تعالى واجب ، من غير أن يتوقف فى ذلك على مجىء الشرع ، لأن معرفته تعالى ، ومعرفة كونه منعما ، يدركهما العقل بدون الشرع ، وكذا يدرك بدونه حسن شكر المنعم ، وقبح كفرانه .

ويتخذ الشيخ الأباضى فى رده على المعتزلة موقفا مشابها لموقف ابن حزم الظاهرى على ماسبق أن رأينا ، فيرد الثمينى على المعتزلة مبطلا وجوب شكر المنعم قبل مجىء الشرع ، إذ يتساءل الثمينى عن فائدة الشكر قبل مجىء الشرع ، فيذهب إلى أن الفائدة فى هذا الشكر إما أن ترجع إلى العبد الشاكر ، أو الرب المشكور . وعودها إلى العبد إما فى العاجل أو فى الآجل ، والأقسام كلها باطلة .

أما بطلان عود فائدة الشكر إلى العبد عاجلا ، فلأن العبد لا يحصل له فى العاجل من الشكر إلا التعب فقط ، وأما بطلان عودها إليه آجلا ، فلأن العقل لا مجال له — قبل مجىء الشرع — فى شىء من أمور الآخرة اجماعا .

وأما بطلان رجوع فائدة الشكر إلى الرب تعالى ، فلتعاليه عن أن يتحدد له كمال ، بل هو بذاته الغنى عن الخلق وأعمالهم .

فهذا الوجه من النظر العقلى يدفع وجوب الشكر للمنعم من جهة العقل ، أى أن الثمينى يرى أن مسألة شكر الله على نعمه إنما هى مسألة نقلية تماما .

فإن قال المعتزلة عن شكر المنعم قبل مجىء الشرع : فيه فائدة للعبد ، وهى الأمن من العقوبة التى يحتمل ثبوتها ، على تقدير الأعراض عن الشكر ، أجاب الثمينى بقوله : وكذلك يحتمل أن يعاقب العبد على فعل الشكر من وجهين :

(١) السابق . ١/٢٨٩ — ٢٩٢

الأول : أنه أتعب فيه (نفسه وهى) الذات المملوكة لله تعالى ، وتصرف فى ذلك بغير إذنه . فصار كمن شكر ملكا أوصل له نعمة ، بأن يتعب عبد الملك فى أداء شكرها بغير إذنه ، فلا شك أنه قد عرض نفسه — بشكر الملك على هذا الوجه — للعقوبة .

الثانى : أنه امر اعطاء ملك جواد — فى غاية الجود — كسرة صغيرة من خبز الشعير مثلا ، وله من خزائن أنواع الأطعمة ، وأجناس الأموال مالا نهاية له ، ولا تنقص بما يعطى منها ، ثم صار ذلك الفقير المحتاج ، يذكر فى المحافل أنه اعطى الملك تلك الكسرة ، فإنه يستحق العقوبة من الملك لاستهزائه به ، واستصغاره قدره ، حين مدحه بما لا خطر له عنده .

فقد بان بذلك أن دخول العقل إلى أحكام الله تعالى فى الأفعال بميزان التحسين والتقبيح ، دخول بميزان مختل ، ينقلب صاحبه خاسئا وهو حسير .

ويدرك الثمينى أنه قد ابتعد كثيرا عن مبادىء المعتزلة التى كان فى صدر كتابه متحمسا لها أشد الحماس ، فهاهو الآن ينقلب عليهم ويهاجمهم ، فيذهب الشيخ الأباضى إلى أنه ربما قيل : هذا كله مصادم لما قررت أولا من مذهب أئمتك القائلين بما ذهبت إليه المعتزلة .

ويقول الثمينى : أما كونه مصادما له فنعم ، فإن هذا الذى قررته إنما هو مذهب جمهور أصحابنا (الأباضية) ، وعليه الأشاعرة . وأما كون ماذهب إليه بعض أئمتنا فهو عين ماذهب إليه أهل الاعتزال فلا ، فإن الفرق ظاهر بين المذهبين ، فإن مذهب المعتزلة أن الحاكم هو العقل ، وأن الشرع تأكيد له ، ولا يرد بما يخالف العقل . وأما مذهب أولئك الأئمة (الأباضية) فإن الحكم قبل ورود الشرع عندهم ، إنما هو إلى العقل ، فبعد وروده فهو الأصل ، وقد يرد بما يخالف العقل ، فحصل الفرق[1] .

---

(١) السابق : ٢٩٢/١ — ٢٩٣

النبــوة

معنى النبوة :

النبوة فى اللغة على وجهين : مهموز وغير مهموز ، فالأول : « النبوءة » مأخوذ من النبأ ، وهو الخبر ، ويصح ترك الهمزة للتخفيف .

والمعنى الثانى لكلمة « النبوة » بفتح النون ، هو ما ارتفع من الأرض يقال : نبا الشيء إذا ارتفع .

فيكون النبى بالمعنى الأول هو المنبأ بالغيوب ، والمعنى الآخر أن النبى هو المرتفع على طور البشر باختصاصه بالوحى وخطاب الله تعالى .

أما النبوة فى اصطلاحات الفرق ، فلها معانى شتى ، يذكر منها القلهاتى مذهب الفلاسفة[1] ، فالنبوة عندهم مكتسبة ، حيث قالوا : إنها ترجع إلى التخلى عن الأخلاق الذميمة ، والتحلى بالأخلاق الكريمة الحميدة بالرياضة إلى أن يصير الإنسان إلى حالة هى صفاء مرآة القلب وجلائه ، بحيث ينتهى لما ينتهى لادراكه غيره .

ويستنكر الثمينى هذا الرأى ، فالنبوة عنده اصطفاء الله عبدا من عبيده ، واختصاصه بسماع وحى من الله بواسطة ملك ، ويرفض بشدة أن تكون النبوة مكتسبة .

ويهاجم شيخ الأباضية نظرية النبوة الفلسفية ، ومايزعمه أصحابها من أن الصورة (صورة الملك) التى تخاطب النبى ، لا وجود لها فى الخارج ، وإنما هى من أفعال الخيال ، وأن الذى يراه فى النوم الواحد منا من أشخاص تحدثه وتخاطبه ، لا وجود لها فى الخارج ، وإنما هو شيء متخيل ، فيحدث للنبى فى اليقظة مايحدث للواحد منا فى النوم ، ويصف الثمينى هذا الذى ذهب إليه الفلاسفة بأنه كفر وتكذيب[2] .

---

(١) أول من قال بذلك من الفلاسفة الفارابى . راجع د . مدكور : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، ج ١ .

(٢) معالم الدين : ٤٩/٢ — ٥٠ .

الفرق بين النبى والرسول :

النبى هو رسول أيضا إذا أمر بتبليغ ما أوحى إليه ، أى أن النبي هو الذى اختص من بين البشر بما أوحى إليه ، ولكنه لم يؤمر بالتبليغ . أما الرسول فهو المختص بالوحى والتبليغ جميعا ، فالرسول إذن أخص من النبى ، وكل رسول نبى من غير العكس ، ويقول شيخ الأباضية عن هذا التمييز « وعليه أصحابنا والأكثرون » :

أما ما قيل عن النبى والرسول وأنهما متباينان ، وأن الرسل هم أصحاب الكتب والشرائع ، والنبيون هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع أنهم يوحى إليهم ، فهو ظاهر الفاسد ، إذ لا يلائم ما فى القرآن ، فإنه قد وصف فيه سيدنا محمدا ﷺ بالنبى والرسول ، وكذا قال سبحانه فى كل من موسى واسماعيل « وكان رسولا نبيا »[1] (مريم / ٥٤) .

وأما عن حكم الرسالة : ممكنة أم واجبة ، فيقول الشمينى :
« ذهب أصحابنا والأكثرون إلى أن الرسالة ممكنة ، تفضل بها مولانا عز وجل على من اصطفاه من خلقه ، وأوجبها المعتزلة عقلا على أصلهم فى وجوب مراعاة الصلاح والأصلح ، وأنها تأكيد للعقل ، ومنعتها البراهمة عقلا ، ولا يخفى فساد المذهبين » .

أما عن فساد مذهب المعتزلة فى وجوب الرسالة عقلا ، فيحيلنا الشيخ الأباضى فيه على ما سبق أن بينه من بطلان أصل المعتزلة فى التحسين والتقبيح ، ونقده لفكرة الصلاح والأصلح .

أما عن موقف البراهمة من انكار الرسالة ، فيشير إلى افتراقهم إلى ثلاث فرق متهافتة : فرقة جحدت الرسل أصلا ، وفرقة يقولون بنبوة آدم وحده ، وفرقة يقولون بنبوة ابراهيم وحده[2] .

---

(١) السابق : ٢/٥٠
(٢) السابق : ٢/٥١

أهداف بعثة الرسل :

يذهب الشميني إلى أن بعثة الرسل تستهدف قطع أعذار الجاحدين ، ويرشد الله بهم العقول إلى الحق بغير تعب ، يقصد بغير تعب ذهني ونظر عقلي ، بل بمجرد التصديق ، كما أن بعثة الرسل يفطن بها إلى دقائق المسائل التى لا تهتدى العقول إليها لولا الرسل ، أى أن الشيخ الأباضي لا يوافق الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن الحقائق التي تهبط على الأنبياء والرسل بالوحي هي نفسها التي يمكن للفلاسفة الارتقاء إليها عن طريق العقل ، فالحقائق واحدة ، ولكن المنهج مختلف . لم يوافق الشميني على ذلك ، فعنده أن الرسل هم المصدر الوحيد لمعرفة أمور لا يمكن معرفتها بغيرهم مثل أمور الغيب ، وأخيراً يذكر الشميني من فوائد الرسل أنهم يبلغون عن الله خطابه من الأمر والنهي والإباحة ، وما يتعلق بها من أمور[1] .

معجزات الرسل وعصمتهم :

تفضل الله سبحانه بتأييد الرسل بالمعجزات الدالة على صدقهم ، وهي فعل الخارق للعادة ، المقارن لدعوى الرسالة ، يتحدى به قبل وقوعه ، ويعجز من يبغي معارضته عن الاتيان بمثله .

أما معجزات محمد ﷺ ، فلا يحاط بها ، وحاول بعضهم حصرها فقيل : ألف ، وقيل عشرة آلاف ، وقيل لا يمكن حصرها ، وفى مقدمة معجزاته القرآن[2] .

فإذا علم صدق الرسل بدلالة المعجزة ، وجب تصديقهم فى كل ما أتوا به عن الله سبحانه ، إذ يستحيل منهم الكذب عقلا ، والمعاصي شرعا ، لأنا مأمورون بالاقتداء بهم ، فلو جازت المعصية منهم ، لكنا مأمورين بها ، بخلاف قوله تعالى « إن الله لا يأمر بالفحشاء » (الأعراف / ٢٨) وبهذا يعرف وقوع الفواحش منهم على نحو مايقع من غيرهم .

---

(١) السابق : ٥٢/٢

(٢) السابق : ٥٣/٢ ، ٦٧/٢ — ٧١

وقد اختلفت الفرق فى عصمة الأنبياء : هل هى جائزة قبل النبوة ؟ فذهب أكثر الأشاعرة وكثير من المعتزلة إلى أنه لا يمتنع عقلا على الأنبياء قبل البعثة صدور المعصية منهم ، وذهب أصحابنا (الأباضية) إلى عصمتهم من الكبائر على كل حال دون الصغائر ، وكذلك ذهب الرافضة وأكثر المعتزلة إلى امتناع وقوع الكبائر منهم قبل البعثة عقلا ، ومعتمد الفريقين التقبيح العقلى ، لأن صدور المعصية منهم مما يحقرهم فى النفوس ، وينفر الطباع عن اتباعهم ، وهو خلاف ما تقتضيه الحكمة من بعثة الرسل ، فيكون قبيحا عقلا .

أما عن وقوع المعاصى بعد النبوة ، فالاجماع على عصمتهم من تعمد الكذب فى الأحكام ، لأن المعجزة دلت على صدقهم فيما يبلغونه عن الله سبحانه ، فلو جاز تعمد الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على الصدق .

وأما جواز صدور الكذب منهم فى الأحكام غلطا أو نسيانا ، فمنعه الأكثرون لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة ، وجوزه بعضهم . والصواب فى نظر الشيخ الأباضى هو عدم جواز وقوع المكروه من الرسل ، فالحق أن أفعالهم دائرة بين الوجوب والندب والاباحة ، وليس ووقوع المباح منهم ، بحسب مقتضى الشهوة كوقوعه من غيرهم ، فإنهم — لعظم معرفتهم بالله ، وخوفهم منه ، واطلاعهم على مالم لم يطلع عليه غيرهم — لا يصدر منهم المباح ، إلا على وجه الطاعة والقربة ونحو ذلك مما يليق بمقاماتهم الرفيعة ، وإذا كان أهل المراقبة من أولياء الله تعالى بلغوا فى الخوف منه تعالى ، ورسوخ المعرفة ، ما منعهم من أن تصدر منهم حركة أو سكون فى غير رضاه تعالى ، فكيف بأنبيائه ورسله(1) ؟

خاتم الأنبياء والرسل :

يتفق الأباضيان القلهاتى والشمينى فى أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألف نبى . والرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر ، وسائرهم لم يكونوا مرسلين . ويستند القلهاتى فى ذلك إلى رواية أبى ذر الغفارى عن النبى ﷺ

---

(1) السابق : ٢/٦١ — ٦٢

أنه قال لأصحابه يوم بدر : « أنتم على عدد المرسلين ، وعلى عدد قوم طالوت حين جاوزوا النهر » يعنى ثلثمائة وثلاثة عشر . ومن لم يكن من الأنبياء مرسلا فكان يوحى إليه فى المنام ، وبعضهم كان يسمع الصوت من غير أن يرى شخصا . ويتفق أيضا الشيخان الأباضيان فى أن أول المرسلين كان آدم ، فكان رسولا إلى ولده ، إلا أن الرجلين يختلفان بعد ذلك .

فأما القلهاتى فيذكر — بعد آدم — شيث بن آدم ، فكان وصى آدم ، وولى عهده ، وأنزل الله على شيث بن آدم خمسين صحيفة ، ثم ادريس واسمه أخنوخ ، وكان نبيا مرسلا ، ثم بعده نوح ، ويمضى القلهاتى فى عرض أسماء الرسل[1] عليهم السلام حتى الرسول الخاتم ﷺ .

وأما الشمينى فيذكر أيضا أن المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر ، ويضيف أن أهل الكافة منهم سبعة ، أى أن سبعة فقط أرسلوا إلى الناس كافة ، وهم : آدم — أبو البشر — وأول الرسل إلى بنيه ، ثم نوح أرسل إلى أهل الأرض كافة ، بدليل الأغراق بعد التكذيب ، ثم ابراهيم ، ثم موسى بن عمران ، ثم داود ، ثم عيسى بن مريم ، ثم سيدنا محمد ﷺ ، وهو خاتم الأنبياء والرسل .

والدالة على نبوته ﷺ أشياء كثيرة ، كل واحد منها يصلح لأن يكون دليلا له مستقلا لو انفرد ، فكيف وقد اجتمعت كلها فيه ؟ ومرجعها إلى طريق عقلى ونقلى ، ويستطرد الشمينى فى عرض هذه الأدلة ، ويورد بعض النصوص من التوراة والزبور والانجيل التى فى أيدى اليهود والنصارى الآن ، وتدل هذه النصوص على أن الكتب المذكورة قد بشرت ببعثة محمد ﷺ .

ويورد الشمينى بعض الشبهات التى تستهدف التشكيك فى بعثة محمد ﷺ ، مثل مايردده بعض أحبار اليهود ممن يزعمون أنه لم يكن رسولا إلا إلى العرب[*] ، ويرد الشمينى بقوله : ما على وجه الأرض من يجهل أمر محمد ﷺ ، وأنه قال : بعثت إلى الأحمر والأسود ، والحـ[illegible] والعبد ، والذكر

---

(١) الكشف والبيان . ٩١/٢ ومابعدها

(*) هذا الادعاء الكاذب اعلنه د . محمد أحمد خلف الله فى مقال بعنوان « الإسلام هو البدائل الإلهية للمتغيرات العربية » فى جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٩٨٧/٩/١٦

والأنثى . وهذا كتابه ينطق بأنه مبعوث إلى الخلق كافة[1] . وإذا حصل العلم بصدق رسالته ، فقد وجب على كل مكلف الإيمان به فى كل ماجاء به عن الله سبحانه جملة وتفصيلا[2] .

ملائكة الله وكتبه :

الإيمان بملائكة الله تعالى وكتبه هما الأصلان الثانى والثالث من أصول الإيمان فى حديث جبريل السالف الذكر ، وهما يرتبطان ارتباطا وثيقا بالأصل الرابع وهو الإيمان بالرسل ، فالملائكة هم الواسطة لنقل الكتب الإلهية إلى الرسل .

ويقرر الثمينى أنه يجب علينا أن نعلم أن لله جملة الملائكة ، وهى الأجسام النورانية اللطيفة القادرة على التشكل بالأشكال الحسنة المختلفة ، وعلى الأفعال الشاقة ، ومنهم جبريل ، وهو عبد الله سبحانه ، إنه الملك النازل بالوحى على الأنبياء ، وينبغى أن نتولاه ، ونعلم أنه رسول رب العالمين إلى الرسل ، ومن جهل كونه من الملائكة أشرك .

ويجب أن نعلم أيضا أن جملة الملائكة غير جملة الإنس ، وغير جملة الجن ، وأن كل واحدة غير الأخرى ، ومن جهل ذلك أشرك . ومن وصفهم بالشهوة أو بالأكل والشرب أشرك ، ومن وصفهم بالتناسل أو بالأنوثة أشرك .

وهم لا يوصفون بلحم ، ولا بدم ، ولا ببول ، ولا بغائط . ولا بنوم ... ومن قال : لا يفنون أشرك ، ويوصفون بالأيدى والأرجل والعواتق والأجنحة والأفواه والآذان ، وبأنهم ملزومون مكتسبون مأمورون مكلفون عقلا ، ويدل على أنهم مكلفون خوفهم واشفاقهم ورغبتهم .

ومن قال : يعصون الله تعالى أشرك ، ويجب علينا ولاية جملتهم بالترحم ، لأن الرحمة وسعت كل شيء ، دون الاستغفار ، لأنهم ليسوا بمذنبين ، ويوصفون بأنهم لا يفترون عن العبادة ، وأنهم يصلون ويصومون ويحجون

(١) معالم الدين : ٧٦/٢

(٢) السابق : ٨٤/٢

ويسبحون ويستغفرون(*) ، ويهللون ويكبرون إلى غير ذلك من العبادة وأنواع الطاعات .

وليس عليهم من شرائع بنى آدم ، وعليهم ماكلفوا به من الولاية والتوحيد ، والكف عن الذنوب ، لأنهم طبعوا طبع من لا يعصى فيهم طبعوا على الطاعة لاستلزامه الجبر وسقوط الثواب .

أما عن أفضليتهم على البشر ، نفى هذه المسألة خلاف مشهور ، والاصح أنهم أفضل من بنى آدم[1] .

ويحدد الشمينى جملة ما أنزل الله سبحانه من الكتب على رسله بمائة كتاب وأربعة كتب ، منها خمسون على شيث بن آدم ، وثلاثون على ادريس ، وعشرة على ابراهيم ، وعشرة على موسى قبل التوراة ، والتوراة لموسى ، والإنجيل على عيسى ، والزبور على داود ، والفرقان على محمد ﷺ ، وكلها نزلت مكتوبة فى الألواح إلا القرآن[2] .

الخلافة

خلافة أبى بكر الصديق :

لما مرض[3] رسول الله ﷺ فى بيت عائشة رضى الله عنها ، كان المسلمون يختلفون إليه فى مرضه ، ويقولون له : يارسول الله ، من خليفتك علينا ؟ وإلى من نشكو أحزاننا ؟ قال ﷺ : « خليفتى عليكم وعلى أمتى إلى يوم القيامة » ، ويقول القلهاتى : ولم ينص على إمام بعينه ، وإنما كان يأمر أبا بكر بالصلاة ، لا كما قالت الروافض أنه نص على على وذريته ، وأن الصحابة — رضوان الله عليهم — كتموا ذلك ، وصاروا يوم بويع أبو بكر كفارا .

(*) كذا مع أنه ذكر منذ هنيهة أن الملائكة ليسوا بمذنبين ، ومن ثم فلا ينبغى فى حقهم الاستغفار .

(1) السابق : ١٤٧/٢ — ١٤٨

(2) السابق : ١٣٣/٢

(3) راجع طريقة اسناد الحكم إلى أبى بكر فى السيرة النبوية لابن هشام . القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ط ، ١٩٧٤ : ٢٢٥/٤ ومابعدها .

ويؤكد القلهاتي أن الأمة اجتمعت على خلافة أبي بكر ، وكانت على حق ، لقول النبي ﷺ « لا تجتمع أمتي على ضلال » ، ومما يؤكد ذلك ماروى عن علي بن أبي طالب أنه قال « والله لو ولاني رسول الله ﷺ هذا الأمر لقاتلت عليه وما أسلمته لغيري »(1) .

ويذهب القلهاتي إلى أن الرسول ﷺ دعا أبكر رضي الله عنه ، وأمره بالصلاة ، فصلى بالناس إلى أن مات الرسول ، وروى أنه ﷺ كشف الستر ، ونظر إلى المسلمين وهم في صلاة الفجر وأبو بكر امامهم ، وهم صفوف خلف أبي بكر رضي الله عنه ، ثم تبسم فرحا مسرورا بإمامته ، ولذلك قال المهاجرون والأنصار بأجمعهم : رضيك رسول الله واختارك لديننا ، فكيف لا نرضاك لدنيانا ؟ وكان ذلك بعد رجوع الأنصار في سقيفة بني ساعدة عن سعد بن عبادة وقولهم : « منا أمير ومنكم أمير » ، فقال عمر بن الخطاب : إن أبا بكر قدمه الرسول ﷺ واختاره للصلاة وهي عنم الإسلام فمن يؤخره منكم ؟(2) .

ويثني الشيخ الأباضي على أبي بكر وعلى خلافته ، فهو أرسخ الصحابة علما وأعلاهم حكما وأقربهم في المشكلات فهما ، وفضائله أكثر من أن تحصى ، فلما قبض رسول الله ﷺ ولم يستخلف على أمته أحدا . علم المسلمون أنه لا يسعهم أن يقيموا دين الله إلا بامام يعمل بكتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ ، ويقوم بأمور المسلمين ومصالحهم وقبض صدقاتهم ، واقامة الحدود ، وحفظ الأموال ، وتجهيز الجيوش ، والجهاد وتصريف الأمور ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيره ، فلم يروا أفضل من أبي بكر رضي الله عنه ، ولا أولى بالتقديم منه ، لأنه أولهم اسلاما وأقدمهم هجرة ، وأولهم لرسول الله محبة ، وأكثرهم معرفة ، وأشجعهم قلبا ، وأثبتهم جأشا ، وأحسنهم سيرة ، وأسمحهم نفسا ، وأضبطهم سياسة .

رتب أمور المسلمين بأحسن ترتيب ، وهذبها أفضل تهذيب ، وجمع شمل الدين بعد تشتيته ، ورأب صدع الإسلام بعد تشعبه ، وساس الأمور ، وانتظم

(1) الكشف والبيان : ٢/٩٠ .
(2) السابق : ٢/١٩١ — ١٩٢

به الجمهور فقدموه ، وكان لذلك أهلا ، واتبع كتاب الله ، وأخذ بسنة رسول الله ، وحارب من ارتد إلى الشرك ، ومن منع الزكاة ، حتى دخلوا فيما كانوا منه خرجوا . وسار رضى الله عنه أحسن سيرة ، ولم ينقم عليه أحد من المسلمين فى حكم حكمه وقسم قسمه .

فلما حضرته الوفاة لم يأل أن ينصح لله ولدينه وللمسلمين ، وأن يختار هم أفضلهم فى نفسه ، وأعلمهم[1] ، وهو عمر بن الخطاب .

خلافة عمر بن الخطاب :

يذكر القلهاتى مآثر عمر بن الخطاب[2] بعد اسلامه ، ومواقفه العظيمة فى حياة الرسول ﷺ ، وفى أثناء خلافة أبى بكر الذى اختاره للمسلمين ليخلفه عليهم بعد موته ، فحكم بحكم الله ، واقتدى بسنة رسول الله ، اتبع طريق أبى بكر الصديق ، وفرض فرائض الله ، وأقام حدود الله ، وأنزل نفسه وأهل بيته بمنزلة رجل من المسلمين ، لا يستأثر عليهم بشىء ، يستعمل خيار المسلمين ، وفتح الفتوح ، ودون الدواوين ، وأعلى منار المسلمين .

فلما طعنه أبو لؤلؤة فيروز غلام المغيرة بن شعبة الثقفى ، وأخذ الناس يبكون حوله ، فقال عمر : مايبكيكم ؟ قالوا : نخاف من بعدك الفتنة ، وطلب الناس أن يستخلف عليهم ، فقال رضى الله عنه « إن تركتكم فقد ترككم من هو خير منى — يعنى النبى ﷺ — وإن استخلفت عليكم فقد استخلف من هو خير منى — يعنى أبا بكر رضى الله عنه — ولكن أجعل الأمر بينكم شورى » . ويقول القلهاتى : « فاختار عمر رضى الله عنه ستة نفر ... عبد الرحمن بن عوف ، وعثمان بن عفان ، وعلى بن أبى طالب ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله ، وسعد بن أبى وقاص ، فجعل أمر الناس إليهم ، وأمر صهيب الرومى أن يصلى بالناس حتى يجتمع أهل الشورى .

---

(١) السابق : ١٩٧/٢ — ١٩٩

(٢) راجع خلافة عمر فى : ابن سعد : الطبقات الكبرى : ١٩٧/٣

وبلغنا أن عمر رضى الله عنه قال لهم لما طلبوا أن يستخلف عليهم ، قال : لو كان سالم(*) حيا لوليته عليكم ، ولم تخالجنى فيه الشكوك »(1) .

خلافة عثمان بن عفان :

فلما قبض عمر ، اجتمع النفر ، وتشاوروا بينهم ، فأقبل المقداد بن الأسود ، وقال لهم : لا تولوا أمركم رجلا لم يشهد بيعة الرضوان ، وفر يوم أحد ، يعنى عثمان بن عفان(**) ، فولى القوم أمرهم عبد الرحمن بن عوف الذى اختار عثمان لسنه وقدمه فى الإسلام ، ولما كان يرجى عنده من الخير ، فولاه أمر المسلمين ، فقبل عثمان البيعة ، فعمل عثمان بالحق بست سنين . وهو فى ذلك دون صاحبيه (أبى بكر وعمر) ، والمسلمون له مجامعون ومؤازرون ، يعلمون أن طاعته عليهم واجبة ، حتى بسطت له الدنيا ، وفتحت له خزائن الأرض ، فأحدث أحداثا ينكرها المسلمون ، ولم يعرفوها من سيرة النبى ﷺ ، ولا من سيرة أبى بكر وعمر .

ويعدد الشيخ الأباضى مثالب عثمان بن عفان رضى الله عنه ، من تعطيل الحدود ، وادالة المال بين الأغنياء ، واستعمال السفهاء من قرابته ، وعزل خيار المسلمين ، وتحريف كتاب الله(***) ، ويتهمه بالبذخ والاسراف فى الانفاق على صناعة دوره ، وايثاره قرابته وبناته ونساءه ، وسوء معاملته لكبار الصحابة

(*) سالم مولى أبى حذيفة ، ولذلك أجاز الأباضية الخلافة فى الموالى .

(1) الكشف والبيان : ٢٠١/٢ — ٢٠٥

(**) قد برأ عبد الله بن عمر عثمان من ذلك ، فقال : أما فراره يوم أحد فأشهد أن الله عفا عنه وغفر له ، وأما تغيبه عن بدر فإنه كان تحته بنت رسول الله وكانت مريضة ، فقال له رسول الله ﷺ : إن لك أجر رجل شهد بدرا وسهمه ، وأما تغيبه عن بيعة الرضوان ، فلأن رسول الله كان قد بعثه إلى مكة ، وكانت بيعة الرضوان بعدما ذهب عثمان إلى مكة (ابن العربى : العواصم والقواصم ، ص ١٠٤ — ١٠٥) .

(***) كذا ! يتهم القلهاتى عثمان رضى الله عنه بتحريف القران وينكر دوره فى جمع القرآن ، وكذلك يتهم الرافضة ذا النورين بتحريف القرآن ويزعمون أن عثمان أسقط عمدا سورة كاملة من القرآن وآيات متفرقة أخرى فى مدح على بن أبى طالب والنص على ولايته وولاية ذريته من بعده ، وعاب الشيخ الأباضى على عثمان — كما عاب الرافضة عليه احراقه المصاحف ، مع أنه كان يستهدف بذلك اعدام المصاحف المحرفة .

كتفي أبي ذر وغيره (يذكر أسماء أكثر من عشرة فضلا عمن ترك أسماءهم) ، وضرب عمار بن ياسر إلى أن فتق بطنه ، وضرب عبد الله بن مسعود إلى أن كسر أضلاعه ومات من ضربه ، وقد بين أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣) ما في هذه الروايات من ضلال وإفك[١] .

ويورد القلهاتي كثيرا من الروايات المتضاربة المتناقضة ، فبعد أن عرض أمثلة لقسوة عثمان بن عفان ، يقول : « وبلغنا أن عثمان بن عفان دخل على عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه حين حضره الموت ، فقال له عثمان : أبعث إليك بالطبيب ، فقال ابن مسعود : الطبيب أمرضني ، فقال : آلا آمر لك بعطائك ، فقال : منعتنيه وإنا إليه محتاج وتعطينيه وأنا قد استغنيت عنه ، فقال : تدخره لولدك ، فقال : لا أخاف على ولدى الفاقة والله حي لا يموت .

وبلغنا أن عبد الله بن مسعود قال له : أذكرك الله ياعثمان هل سمعت رسول الله ﷺ قال ذات يوم : « من رضي عنه ابن مسعود فأنا راض عنه ، ومن سخط عليه ابن مسعود فأنا عليه ساخط » . قال : اللهم نعم ، فقال ابن مسعود : إني أشهد الله ومن حضرني أني عليك ساخط »[٢] .

أفلا تدل هذه الروايات — إن صحت — على رقة قلب عثمان ؟ أو ليست تتعارض مع صورة الرجل الغليظ التي حاول الشيخ الأباضي أن يرسمها للخليفة الثالث ؟ وكيف يسخط ابن مسعود رضي الله عنه على أحد المبشرين بالجنة ؟

وقد أثبت المؤرخون السنيون أن أبا ذر كان زاهدا وهو الذي اختار أن يعتزل في الربذة القريبة من المدينة . ومما يعيب به الشيخ الأباضي على عثمان أنه « أنقص أهل بدر من أعطياتهم من كل واحد ألفا مما فرضها لهم أمير المؤمنين عمر بن الخطاب » . ولم يتنبه القلهاتي إلى أن تحديد قيمة الأعطيات ليس نصا — يجب تقديسه ، وإنما هو اجتهاد من عمر رضي الله عنه ، وكل إنسان يؤخذ من كلامه ويترك إلا الرسول ﷺ فيما أخبر به عن الله ، ولعل دخل

(١) ابن العربي : العواصم والقواصم ، ص ٦١ ومابعدها .
(٢) الكشف والبيان : ٢٠٦/٢ — ٢١١

الدولة ومستوى الأسعار وغير ذلك من الظروف الاقتصادية والاجتماعية التى دفعت عمر إلى تحديد أعطيات أهل بدر ، قد تغيرت هذه الظروف على عهد عثمان ، فأنقص ما أنقص نتيجة لذلك .

ويخلص الشيخ الأباضى إلى أن عثمان بن عفان « خالف فى جميع أموره ما أنزل الله ، وسنة نبيه ، والخليفتان من بعده »(1) .

فلما رأى المسلمون ذلك ، أنكروا عليه ، وساروا عليه من أطراف البلاد ، مع من كان فى المدينة ، « وأزواج النبى يحرضن عليه ، وخرجت عائشة رضى الله عنها بمصحف كان معها ، وهى تقول : أشهد بالله أن عثمان كفر بما فى هذا المصحف » !

فلما اجتمعوا ، دخلوا عليه ، فذكروه بآيات الله ، وعددوا عليه صنيعه والذى ارتكب من المعاصى ، فزعم أنه يعرف مايقولون ، وأنه يتوب إلى الله ويرجع إلى الحق ، فرضى المسلمون بقوله واعترافه وتوبته ، فقبلوا منه ، ثم تفرق الناس من عنده على الذى أعطاهم من المراجعة إلى الحق ، وإلى التوبة من الذنوب ، فألحقهم بريد فى آثارهم ، وكتب إلى عماله : « إن أتوكم ليلا فلا يصبحون ، وأن أتوكم نهارا فلا يمسون » . فأظهر الله المسلمين على كتابه بيد خادمه وعليه ختمه بخاتمه(*) ، فرجعوا إليه، فقالوا له : إنه كان من جورك وفعلك وظلمك قبل اليوم ماقد عرفت وأقررت به على نفسك ... فاعتزل أمرنا لنستعمل على أنفسنا من يعدل علينا ، ونأمنه على ديننا ودمائنا ، فأبى عليهم ، وزعم أنه لا يخلع سربالا سربله الله إياه ، يعنى الملك .. ولم تكن من المسلمين عجلة ، ولا بطر عليه ، فجعلوا يناشدونه الله ، ويذكرونه ، فأبى إلا عتوا وجورا ، وكره المسلمون أن يبدأوه بالقتال ، حتى بدأ رجل من أصحابه ، فرمى رجلا من المسلمين ، يقال له دينار بن عياض ، فقتله ، فطلبوا

(1) السابق : ٢/٢١٣

(*) ذكرت المحققة فى الهامش أن بعض المؤرخين ذهبوا إلى أن عثمان أنكر ذلك ، وحلف لهم أنه لا يعلم من أمره شيئا ، فظنوا أن الكتاب كتبه مروان بن الحكم كاتب عثمان وابن عمه ، وطلبوا إليه أن يسلم إليهم مروان ، فلم يرض عثمان بذلك إذ أن مروان حلف هو الآخر أنه لم يكتبه (أنظر ابن قتيبة : الإمامة والسياسة : ١/٤١ ــ ٤٨ ، ابن الأثير : الكامل فى التاريخ : ٣/١٢٨ ــ ١٣٦) .

إليه أن يقيد لهم بقتيلهم ، فأبى وامتنع ، وقال : لا أقيد لكم رجلا ينصرني ، وأنتم تريدون قتلي ، ثم حاصروه يزيد على شهر ، ثم نادى عمر بن حزم الأنصارى ، وقال : يامعشر المسلمين ، هلموا فادخلوا عليهم (عثمان وأنصاره) من داره ، فقاتلوهم في جوف الدار، حتى انهزموا ، ثم تولوا قتله .

ويذكر القلهاتي بعض أسماء أهل الفتنة والبغي الذين قتلوا عثمان بن عفان ، ويشيد بهم[1] ، أولئك الظلمة الذين افتروا على ثالث الخلفاء الراشدين الذى اختصه الرسول ﷺ بالزواج من إبنتيه ، وبشره بالجنة ، ومات عنه راضيا ، رضى الله عنه وأرضاه .

خلافة على بن أبى طالب :

فلما قتل عثمان ، اجتمع المسلمون في مسجد رسول الله ﷺ ، فبايعوا عليا فقبل بعد أن ترددوا إليه أياما ، وهو يأبى عليهم ، وكان شرط المسلمين على على ابن أبى طالب أن يبايعوه على طاعة الله وطاعة رسوله والعمل بكتاب الله وسنة نبيه والأخذ بسيرة الخليفتين من بعد النبى ﷺ ، وعلى قتال الفئة الباغية[*] ، وكل فرقة امتنعت عن الحق طاغية ... فأعطاهم على ذلك العهد والميثاق ، وعلى أنه متى خالف من ذلك شيئا ، أو نقص منه شيئا ، فلا بيعة له عليهم ، فرضى على بذلك .

وبايعه من بايعه من المهاجرين والأنصار ، فقام بأمر الله وأمر المسلمين ، والمسلمون له مؤازرون ولحكمه طائعون[2] .

وقعة الجمل :

ولما استقام الناس على على بن أبى طالب ، خرج طلحة والزبير مخالفين مشاقين مفارقين للمسلمين ، بعد أن بايعاه ، فأتيا عائشة وهى بمكة ، فقالا

---

(١) الكشف والبيان : ٢/٢١٤ — ٢٢٣

(*) إذا لم تكن الفئة الباغية هى الفئة التى قتلت عثمان ، فمن تكون إذن ؟

(٢) الكشف والبيان : ٢/ ٢٢٥ — ٢٢٦

لها : إن عليا استأثر هذا الأمر لنفسه من غير رأى المسلمين ولا مشورتهم ، وإن عثمان قتل مظلوما بعد أن تاب ، وخدعاها عن رأيها وبصيرتها فى عثمان ، بعدما كانت تخرج المصحف من حجرها ، وتقول : أشهد بالله أن عثمان كفر بما فى هذا المصحف ، فلم يزالا بها حتى أخرجاها(*) من بيتها ، وقالا لها : ألا يجب عليك أن تقومى وتردى الأمر إلى عامه المسلمين ، فيختاون لأنفسهم من شاءوا ، فسارا بها إلى البصرة يطلبان أمر الدنيا ، ومعهما غواة الناس والشواذ وأهل الفتنة ، فقتلوا جماعة من المسلمين ، فلما بلغ ذلك على بن أبى طالب وكان بالمدينة ، خرج ومن معه من المسلمين ، فلما قدم الكوفة انضم إليه جماعة من أهلها ، وتوجه على بهم إلى البصرة .

ويعرض القلهاتى لأحداث وقعة الجمل بين على وبين الزبير وطلحة ومعهما عائشة أم المؤمنين على جمل ، حيث انتصر جيش على ورجعت عائشة تائبة نادمة ، ولما دخل عليها عمار بن ياسر قال لها : أخبرينا عن القتال الذى تقاتلينا عنه ؟ أعهد عهده إليك رسول الله ﷺ ، أم رأى رأيتيه من نفسك ؟ فقالت : بل رأى رأيته ، وأنا أستغفر الله وأتوب إليه ، فكبر المسلمون ، وقبلوا توبتها(١) .

وقعة صفين :

فلما استقر الأمر لعلى بن أبى طالب ، خرج معاوية بأهل الشام يدعو الناس إلى قتال على ، وطالب بدم عثمان لأنه قتل مظلوما ، وصحبه عمرو بن العاص ، والتقاه على يومئذ بالمهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان ، والتقوا بصفين ، موضع بالشام ، فاقتتلوا قتالا شديدا ، وقيل إنه بلغ عدد القتلى سبعين ألفا ، ولما كثر القتل فى أهل الشام ، وخاف معاوية على أصحابه(**) ، استشار عمرو بن العاص ، فقيل له : « علق المصاحف على أطراف الأسنة »(***)، وكاتب عليا سرا أن بينك وبيننا حكم كتاب الله » فكتب

(*) التناقض والتهافت فى هذه الرواية أوضح من كل تعليق .

(١) السابق : ٢/٢٢٩ – ٢٣٠

(**) تقع صفين على الجانب الغربى للفرات .

(***) أى أسنة الرماح

معاوية إلى على سرا ، وطلب منه أن يجعلا (أى على ومعاوية) حكمين ، فما حكما به ، رضيا به ، فلما وافق على ، وبلغ ذلك عمار بن ياسر ، فقال عمار لأصحابه : « أئتوا عليا فعاتبوه » ، ففعلوا ، فقال على لهم : « إنى تارك ذلك » ، فأعلموا عمار بما حدث ، ويروى القلهاتى روايات كثيرة مختلفة عن رد فعل ماحدث على عمار بن ياسر والأقوال المنسوبة إليه . وبعد ذلك يقول الشيخ الأباضى : ثم إن عمار خرج هو ومن معه من المسلمين إلى حرب معاوية فقاتل هو وأصحابه حتى استشهدوا .

ولما قتل عمار ومن معه ، تفرق الناس وتراجعوا ، ورجع على إلى الكوفة ومعاوية إلى الشام ، وكان كل منهما يكاتب الآخر سرا ، « فكتب (على) إلى معاوية : من على أمير المؤمنين إلى معاوية ، فكتب إليه معاوية : لو أعلم أنك أمير المؤمنين لم أقاتلك ، فامح اسم أمير المؤمنين ففعل ذلك ، فبلغ المسلمين ذلك » فعاتبوه ، فتاب[*] . واستمرت المكاتبات السرية بين الرجلين ، وأسفرت عن قبول الاقتراح الذى عرضه معاويه ، وهو التحكيم ، ويدين الشيخ الأباضى عليا بسبب قبوله التحكيم ، مثله فى ذلك كمثل سائر طوائف الخوارج . يقول القلهاتى : « فرضى على بحكومته[**] ، وترك حكم كتاب الله وكتابه[***] ، فلعمرى لئن كانت الحكومة عدلا وصوابا ، لقد هلك على بسفكه الدماء قبلها ، وكان معاوية أحق بالعدل منه ، لأنه الداعى إليها ، وإن كانت الحكومة خطأ وضلالا ، لقد هلك على بدخوله فيها ، فأى الأمرين كان ، فلا لعلى مخرج » .

ويروى القلهاتى فى شأن الحكمين : أبى موسى الأشعرى وعمرو بن العاص الحديث المنسوب إلى النبى ﷺ أنه قال : « سيكون فى أمتى حكمان ضالان مضلان يضلان ، ويضل من أتبعهما »[1]

(*) يلاحظ تكرار ذكر المكاتبات السرية المنسوبة إلى على ، وشيوع مضمون ما ورد فيها بين الناس ، ولو صحت هذه الرواية لكان ذلك دليلا على اقتداء على بالرسول ﷺ فى أحد معاهداته مع كفار قريش ، على مابين ابن عباس لأهل النهروان (راجع الكشف والبيان : ٢/ ٢٤٣) .

(**) أى اقتراح معاوية بالتحكيم .

(***) أى كتاب على المزعوم الذى تضمن توبته عن التحكيم وتعهده برفضه .

(١) الكشف والبيان : ٢/٢٣٤ ــ ٢٣٧

..وج أهل النهروان

.ذهب القلهاتى إلى أنه لما علم المسلمون بقبول على التحكيم ورجوعه إليه التوبة ، ..رقوه ، وخرجوا منه محكمين الله تعالى (*) ويصفهم الشيخ ..رضى بأنهم « سيارة الله فى الأرض ، يأمرون بالمعروف ، وينهون عن ..نكر ، فخرجوا من عنده ، ونزلوا أرضا من أرض الكوفة يقال لها حروراء ، فاجتمع منها عشرة آلاف من خيار الصحابة ورؤساء المسلمين وفقهائهم وقرائهم وعلمائهم ، فيهم يومئذ عبد الله بن وهب الراسبى الأزدى ، وهو أول إمام عقدوه » ، ويذكر القلهاتى أسماء بعض من كان معه ، واجتمع هؤلاء القوم فى بيت عبد الله بن وهب ، « فعرضوا الإمامة على (الصحابى) حرقوص بن زهير فأبى ، فعرضوها على عبد الله بن وهب الراسبى ، بعد أن تناجلوها (**) بينهم ، فقال (ابن وهب) : هاتوها ، أما والله لا آخذها رغبة فى الدنيا ، ولا أدعها فرارا من الموت ، فبايعوه ، وجعلوا الموعد بينهم النهروان »[1] ، وهى فى شمال بغداد .

نتائج التحكيم :

إلتقى الحكمان بدومة الجندل ، فخلع أبو موسى الأشعرى صاحبه على بن أبى طالب ، وثبت عمرو بن العاص صاحبه معاوية بن أبى سفيان ، « فلما علم على ذلك ، ندم على مافعل ، وكتب إلى أهل النهروان ، وطلبهم لحرب معاوية ، والرجوع إليه » ، ويورد القلهاتى نص كتاب على بن أبى طالب إلى أهل النهروان ، والرد عليه :

« بسم الله الرحمن الرحيم : من إمام المسلمين عبد الله بن وهب الراسبى ، وزيد بن حصن ، ومن معهما من المسلمين إلى على بن أبى طالب الخالع لنفسه (***) ، سلام على من اتبع الهدى . وتجنب متالف الردى . أما بعد ، فإنا

(*) أى رافعين شعارهم لا حكم إلا لله ، ذلك الشعار الذى عده على بن أبى طالب « كلمة حق يراد بها باطل » .

(**) تجل بالشىء أى رمى به .

(1) الكشف والبيان : ٢٣٩/٢ ــ ٢٤٠

(***) إشارة إلى استجابته لمحو لقبه امير المؤمنين فى كتابه إلى معاوية بناء على طلب الأخير ، كما سبق .

نحمد الله الذى لا إله إلا هو ، وبلغنا كتابك تذكر فيه أن الحكمين نبذا كتاب الله وراء ظهورهما ، وحكما بغير ما أنزل الله ، وقد علمنا . فالحمد لله أن أمرهما كان مخالفا للحق من أوله ، وأنت بتحكيمك إياهما أعظم جرما منهما . وذكرت أنك ترجع إلى الحق ، وتعطى الرضا(*) ، وترجع إلى الأمر الأول ، فلسنا نرد عليك توبتك ، فإن كنت صادقا فادخل فيما دخل فيه المسلمون من طاعة الله وطاعة رسوله وطاعة إمام المسلمين عبد الله بن وهب الراسبى ، فقد بايعناه ، بعد خلعنا إياك ، لاستحقاقك منا أن نخلعك ، ولا يسعنا إلا ذلك ، والسلام »[1] .

فعند ذلك أرسل على بن أبى طالب إليهم عبد الله بن العباس ، وطلب منهم الرجوع ، وجرت بين ابن عباس وأهل النهروان مناظرة طويلة[2] ، وبعد انتهائها انصرف ابن عباس من عندهم « وهو مقر لهم ، ومعترف أنهم قد خصموه ونقضوا عليه ماجاء به ، بما احتج به عليهم » ، فرجع ابن عباس إلى على ، فأخبره بأنه لا يستطيع أن يستمر فى مناصرة على ضد أهل النهروان ، وأضاف ابن عباس — فيما يحكى الشيخ الأباضى — قائلا لعلى « إن لم أكن معهم لم أكن عليهم » ! ثم اعتزل ابن عباس عن على[3] .

مقتل أهل النهروان :

يذهب الشيخ الأباضى إلى أن عليا زحف إلى أهل النهروان بمن شايعه من الرافضة وأهل الكوفة وشواذ الناس ، بينما أهل النهروان كافون عنه ، يناشدونه الله فى دينهم ودمائهم ، وكرهوا أن يبدأوه بالقتال حتى بدأهم ، فقتل منهم يومئذ أربعة آلاف من أفاضل الصحابة ، فلما قتلهم ، « ندم على قتلهم ، وجعل يأتى على قتلاهم وهو يستغفر لهم ، بئس ماصنعنا ، قتلنا خيارنا وفقهاءنا ... »[4] .

(*) جاء فى كتاب على لأهل النهروان « فهلموا نعطيكم الرضا »
(١) الكشف والبيان : ٢/ ٢٤٠ — ٢٤١
(٢) يخصص لها القلهاتى حوالى ثمان صفحات (راجع كتابه : ٢/٢٤٣ — ٢٥٠)
(٣) السابق : ٢/٢٥٠
(٤) السابق : ٢/٢٥١ — ٢٥٢

مقتل علي بن أبي طالب :

يزعم القلهاتي أن عليا لما انسلخ من الأمر ، بقي مخذولا حتى قتل ، ويشيد بقاتله عبد الرحمن بن ملجم المرادي الذي ضربه ضربة على باب داره ، وفي ابن ملجم هذا قال عمران بن حطان :

يا ضربة من تقي ما أراد بها إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
إني لأذكره يوما فأحسبه أوفى البرية عند الله ميزانا[1]

الأخرويات

قبل أن نصل مع الأباضية في رحلتنا الإيمانية إلى خاتمة المطاف وهي الآخرة للتعرف على أحوالها ، لا مفر من المرور بمرحلة انتقال بين الحياة الدنيا وحياة الآخرة ، وهي الحياة البرزخية .

حياة البرزخ :

يذهب الشميني إلى أن البرزخ أول منزل من منازل الآخرة ، وفي حياة البرزخ تغير للعادات المألوفة في الدنيا وخرقها ، فيصح أن يكون الميت حال مشاهدتنا له ، والقبر حال نظرنا إليه ، على غير الحالة التي نشاهدها ، ولم نشعر بشيء مما هنالك ، والأمر بيد الله ، يظهر مايشاء ، ويحجب مايشاء . ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته ، وغرائب قدرته وجبروته ، لم يستبعد أمثال ذلك[2] .

والطريق إلى اثبات الحياة البرزخية — عند الشميني — هو الأدلة السمعية ، فيذهب إلى أن عذاب القبر للكافرين ، والتنعم فيه للمؤمنين ، وسؤال الملكين ، وهما منكر ونكير ، ثابت بالدلائل السمعية ، لأنها أمور ممكنة ، أخبر بها الصادق ، على مانطقت به النصوص . قال تعالى « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا » (غافر / ٤٦) ، ويلاحظ الشميني أنه لا يصح أن يكون المراد بهذا عذاب الآخرة ، لعدم تقييده بغدو وعشي ، ولكن الشيخ الأباضي لم

(١) السابق : ٢/٢٥٣
(٢) معالم الدين : ٢/١٧٣

يوضح لنا لماذا يصح أن يقيد عذاب القبر بالغدو والعشى ؟ على ... يخضع للقوانين الطبيعية السائدة فى عالمنا ومنها تعاقب الليل والنهار.

ومن الآيات التى يستدل بها الشمينى على عذاب القبر قوله تعالى ... فادخلوا نارا » (نوح /٢٥) ، فيبين أن المقصود فى هذه الآية عذ... لقوم نوح . وفى الأحاديث النبوية مما يثبت الحياة البرزخية ، مثل قوله ﷺ « القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار » . وقوله « استنزهوا من البول ، فإن عامة عذاب القبر منه » ، ومن أخباره ﷺ أنه مر على قبرين يعذبان : أما أحدهما فكان لا يستبرىء من البول ، وأما الآخر فكان يمشى بين الناس بالنميمة ، وبالجملة فالأحاديث فى أحوال الآخرة متواترة . أما قوله تعالى « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة » (ابراهيم / ٢٧) فقد قيل : إنها نزلت فى عذاب القبر ، إذ قيل للميت فيه ، بعد رد الروح إليه[*] : « من ربك ؟ ومادينك ؟ ومن نبيك ؟ » .

ويشير الشيخ الأباضى إلى مواقف الروافض وجماعة من المعتزلة وغيرهم ممن أنكروا عذاب القبر ، ورد الأرواح فيه إلى الأجسام ، وسؤال الملكين ، وقالوا : إن الميت جماد ، لا حياة له ، ولا ادراك ، فتعذيبه محال .

ويرد الشمينى على ذلك ، فيقرر أن الله سبحانه يجوز أن يخلق فى جميع الأحوال نوعا من الحياة قدر مايدرك ألم العذاب ولذة النعيم ، وهذا لا يستلزم اعادة الروح إلى بدنه ، ولا أن يتحرك . أو يضطرب ، أو يرى أثر العذاب عليه ، ذلك أن الغريق فى الماء ، والمأكول فى بطون الحيوانات ، والمصلوب فى الهواء ، يعذبون إن كانوا ممن يستحقون العذاب فى الحياة البرزخية .

ولكن هل توجد أدلة عقلية على هذه الحياة البرزخية ومايقارنها من نعيم أو عذاب إلى جانب الأدلة النقلية السابقة ؟

(*) ينكر المعتزلة ومن تبعهم من الزيدية أن حساب القبر يستلزم اعادة الروح للبدن (راجع كتابنا الامام الزيدى احمد بن سليمان) وسنرى بعد بضعة سطور الشمينى نفسه يقرر ذلك ويناقض نفسه .

المعاد :

ما الدليل على اعادة الخلق ؟ يجيب القلهاتى على هذا السؤال الذى طرحه بأن الدليل على أنه سبحانه خلق الخلق أولا على غير مثال سبق ، فإن كان خلقه أولا على غير مثال سبق ، لم يعييه أن يعيده خلقا آخر ، وقد قال عز من قائل : « قل من يحيى العظام وهى رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (يس / ٧٨ — ٧٩) ، وقال سبحانه : « فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » (البقرة / ٢٨) ، وقال تعالى مخبرا عن قولهم « إذا كنا ترابا وآباؤنا أإنا لمخرجون » (النمل / ٦٧) ، وفى آية آخر « ومانحن بمبعوثين » (المؤمنون / ٣٧) ، وقال « فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة » (الاسراء / ٥١) ، ومثله فى القرآن كثير[1] .

ولكن هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها ، أم يفرقها ثم يعيد فيها التأليف ؟ يطرح الشمينى هذا السؤال ، ويبين أن فى الإجابة عنه خلاف ، حتى قال بعض المحققين : والحق أنه لم يثبت الجزم بذلك نفيا ولا اثباتا بعدم الدليل على شىء من الطرفين[2] .

ويذهب شيخ الأباضية المتأخرين إلى « أن اعادة المعدوم جائزة عندنا ، لتوقف المعاد الجسمانى عليه ، وكذلك الاعادة جائزة عند الأشاعرة » ، ولكن « عند المعتزلة أن الموجود إذا اعدم بقيت ذاته المخصوصة ، وأمكن لذلك أن يعاد ، وعندنا وعندالأشاعرة، ينقضى بالكلية مع امكان الاعادة » أى أن المعتزلة — وإن كانوا معترفين بالمعاد الجسمانى — ينكرون اعادة المعدوم ، ويقولون : اعادة الاجسام هى جمع أجزائها المتفرقة[3] .

ويمكن فى اثبات جواز إعادة المعدوم أن يقال : هى أهون من الابتداء ، كما ورد فى الكلام المجيد ، أى الآيات التى سبق أن احتج بها القلهاتى على نحو مارأينا .

(١) الكشف والبيان : ٦٣/١ ، ٢٨١/١

(٢) معالم الدين : ٢/٤ ٢

(٣) السابق : ١٧٤/٢

وقد يحتج منكر المعاد الجسمانى بأن المُعاد إنما يكون معادا إذا أعيد بجميع عوارضه ، ومنها الوقت الذى كان فيه مبتدأ ، ويلزم أن يعاد فى وقته الأول . ويجيب الشمينى على هذه الشبهة بقوله : إنما اللازم فى اعادة الشيء بعينه ، أعادة عوارضه المشخصة ، والوقت ليس منها ضرورة ، فإن الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها ، ولو كان الوقت من المشخصات المؤثرة فى وجوده فى الخارج ، لكان هو فى كل وقت شخص آخر ، وهو باطل قطعا .

ومن الطريف أن الشمينى لكى يثبت صحة مذهبه ، يستشهد بقصة ينسبها إلى الفيلسوف ابن سينا المعروف بانكاره للمعاد الجسمانى[*] ، فيقول : ويحكى أنه وقع فى هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته ، وكان التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج ، بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة ، فقال ابن سينا له : إن كان الأمر على ماتزعم ، فلا يلزمنى الجواب ، لأنى غير من كان يباحثك ، وأنت أيضا غير من كان يباحثنى ، فبهت التلميذ ، ورجع إلى الحق ، وأعترف بعدم التغاير فى الواقع ، وبأن الوقت ليس من المشخصات[1] .

وهكذا لا يحق لأحد أن ينكر حقيقة المعاد الجسمانى بحجة أنه محال أن يعود الجسد بعد فنائه ، لأن عودته تستلزم عودة جميع متعلقاته ، بما فى ذلك عنصر الزمن أو الوقت الذى كان فيه فى أثناء حياته الأولى ، إذ كيف يعود الوقت الذى انقضى ؟ وقد بين الشمينى أن عامل الزمن أو الوقت لايعد من الأمور المشخصة للموجود ، فإذا كان شخص ما اليوم هو هو بعينه الذى كان بالأمس ، فيصح أيضا أنه سيكون هو هو بعينه يوم غد ويوم البعث .

ويشير الشمينى إلى الادلة السمعية القاطعة على حشر الأجساد ، تلك الحقيقة التى أجمع عليها المتكلمون على اختلاف فرقهم ، وأنكرها الفلاسفة[**]

(*) راجع ابن سينا : رسالة أضحوية فى المعاد ، أما فى بعض كتبه الأخرى مثل النجاة ، ورسالته فى أقسام العلوم العقلية ، فإنه لا ينكر صراحة المعاد الجسمانى .

(١) معالم الدين : ٢/١٧٥ — ١٧٧

(**) أو بقول أدق اكثر الفلاسفة ، ذلك أن بعضهم كالكندى كان يؤمن بحشر الأجساد

والباطنيه ، ومن حاول منهم تأويل الأدلة النقلية بما يفيد بأن المعاد إنما هو للنفوس الناطقة وحسب فقد كابر بانكار ماهو من ضرورات هذا الدين ، فكل ما أخبر به الصادق فهو حق .

وخلاصة القول : إن الله سبحانه يحيى الأبدان بعد موتها ، ويعيدها ، والاعادة إما أن تكون بمعنى اعادة الجواهر بعد اعدامها (كما يعتقد الأباضية والأشعرية) أو جمعها بعد تفريقها (كما يقول المعتزلة) ، وكلاهما ممكن كما يعلن الشمينى ، وكل ممكن أخبر الصادق بوقوعه فهو حق ، ومن ثم فالاعادة حق[1] .

الصـراط :

يستنكر الأباضيان : القلهاتى والشمينى قول الحشوية ومن تأسى بهم إن الصراط جسم ممدود على متن جهنم ، وأنه أدق من شعرة ، وأحد من السيف ، يرد عليه الأولون والآخرون ، وتكون سرعة الناس عليه على قدر أعمالهم ، والله قادر أن يسير العباد عليه غير معتمدين على شيء ، ولا ينبغى تأويل الصراط على خلاف هذا المعنى الظاهر فيما يذهب الحشويه .

ويعتقد أهل الاستقامة (أى الأباضية) أن كلام الحشوية مخالف لظاهر القرآن العظيم ، فوجب الحمل على مافى كتاب الله من أن الصراط هو الطريق الواضح والدين المستقيم . ويذهب الشمينى إلى أن الحديث الذى استند إليه أهل الحشو من أن الصراط أدق من الشعرة ، وأحد من السيف ، لو سلم ثبوته ، فهو من صفات الدين ، وأن المقصود به الدين ، لأن الدين أدق شيء من حيث أنه لا يوافق الهوى ولا الشهوات[2] .

والواقع أن مذهب الحشوية فى الصراط الذى يستنكره الأباضية إنما هو عقيدة سلف الأمة وأئمتها ، ويستندون فى اثباتهم الصراط إلى أحاديث كثيرة[3] ويذهب مؤرخو أهل السنة والجماعة إلى أن الخلاف فى هذه المسألة يرجع إلى

(١) معالم الدين : ١٨١/٢

(٢) القلهاتى : ١٧٦/١ ، الشمينى : ١٨٩/٢

(٣) راجع هذه الأحاديث فى كتاب معارج القبول : ١٣٨/٢ — ١٤١

عهد الصحابة ، اذ أن نافع بن الأزرق الذى تنسب إليه فرقة الأزارقة احدى فرق الخوارج ، كان قد مارى ابن عباس فى الصراط والمرور عليه[1] .

الميزان :

يستنكر الأباضيان أيضا قول الحشوية إن الله ينصب يوم القيامة ميزانا على الحقيقة ، وأن عموده كطول الدنيا ، وأن كفته كسعة السموات والأرض ، يوزن بها أعمال العباد[2] .

ولاينكر الأباضية الميزان ، بل يعتقدون أنه حق ، نطق به القرآن والسنة ، غير أنه ليس على مازعمه الحشوية ، وإنما المراد عندهم ، وعند معظم المعتزلة من الميزان اعتبار الحسنات وتمييزها من غيرها ، والعدل الذى وضعه الله بين خلقه ، كما قال « والوزن يومئذ الحق » (الأعراف / ٨) ، وكذلك قال « وأنزلنا معهم الكتاب والميزان » (الحديد / ٢٥) يعنى العدل بين عباده ، وكل ذلك تمثيل يجب الحمل عليه ، كما يقال : اجعلوا بيننا ميزانا يعدل بيننا ، يراد به قاضيا عدلا ، ولا ضرورة تدعو إلى الميزان المتعارف ، لأنه إنما يحتاج إليه من لا يعرف مقادير الأشياء ، وأراد معرفتها ، والله سبحانه غنى على الاطلاق ، محيط علمه بكل شىء ، فإنه يحكم فيهم وعليهم بسرائرهم وما تخفى صدورهم ، وأيضا فإن أفعال العباد أعراض لاتقبل الخفة والثقل ونحو ذلك[3] .

الشفاعة :

يخالف الأباضية أهل السنة والجماعة فى « اعتقادهم أن شفاعة الرسول لأهل الكبائر »[4] . ويعلن شيخ الأباضية المتأخرين أن شفاعة سيدنا محمد ﷺ حق ثابت للمسلمين عندنا (بل عند سائر الخوارج) وعند المعتزلة ، دون سواهم من أهل الكبائر . وتفرقة الشمينى بين المسلمين وأهل الكبائر تعنى

---

(١) معارج القبول : ١٤١/٢
(٢) الكشف والبيان : ١٧١/١ ، ٣٦١/٢
(٣) معالم الدين : ١٩١/٢
(٤) الكشف والبيان : ٣٠٢/٢

التباين بينهما ، فأهل الكبائر عند الخوارج والمعتزلة ليسوا من المسلمين ، ومن ثم لا تشملهم شفاعة الرسول بزعمهم .

ويذهب الشميني إلى أن الخلق إذا فرغوا من الحساب ، استأذن المسلمون من يشفع لهم إلى الله تعالى أن يأذن لهم فى الدخول إلى منازلهم فى الجنة ، فيطلبونها من آدم أولا ، ثم من نوح ، ثم من ابراهيم ، وكل منهم يدفعهم إلى غيره ، حتى تصل إلى سيد الأولين والآخرين ، فيطلبونه للشفاعة ، فيدعو ﷺ مولاه ، فيعطيه مفاتيح الجنان ، وهو المراد من قوله تعالى « عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا » (الإسراء / ٧٩) ، وليست هذه الشفاعة لأهل الكبائر من أمته على مازعمه قوم (أى أهل السنة) .

وقد استفاض واشتهر ثبوت الحوض له ﷺ . ولكن اختلف العلماء فى أنه قبل الحساب أو بعده ، وفى أنه واحد أو حوضان ، والله أعلم[١] .

وعيد مرتكب الكبيرة :

يرفض الأباضية اعتقاد أهل السنة فى جواز عفو الله تعالى عن وعيده بعذاب أهل الكبائر ، اذ يعد أهل السنة ذلك من الصفح المحمود ، ولكن ذلك عند أهل الاستقامة أو الأباضية لايجوز على الله تعالى ، بل إنه إذا توعد على فعل ، وقال إنى أفعله ، فلا بد أن يفعل ذلك الفعل ، ويستحسن القلهاتى موقف عمرو بن عبيد المعتزلى فى هذا الصدد[٢] .

ويدعو الشمينى إلى الاهتمام بمعرفة أنواع الكبائر ، ويجب فرز كبائر الشرك من كبائر النفاق ، ويشرك من لم يفرز بينهما ، لأن أكثر ضلالة الناس من عدم التفرقة بينهما .

ويستعرض الشمينى آراء أكبر فرق الخوارج فى هذا الشأن ، فيعرض لمواقف كل من الأزارقة ، والنجدات ، والأباضية ، مما يدل على أن الشمينى يعد أصحابه الأباضية إحدى فرق الخوارج .

---

(١) معالم الدين : ١٩٢/٢

(٢) الكشف والبيان : ١٦٧/١ — ١٦٩

قالت الأزارقة : الذنوب كلها شرك وكفر وكبير ، لقوله تعالى « ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » (الأحزاب / ٣٦) أو « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا » (الجن / ٢٣) .

وقالت النجدات : منها كبير شرك ، وصغير غير شرك .

وقال أصحابنا (الأباضية) : الكبير كفر وضلال وفسق ، وهو قسمان :

١ — **فمنه شرك** : وهو ماكان فيه تكذيب لله عز وجل ، وانكار لشيء مما أمر به سبحانه وتعالى نصا كالتشبيه والتسوية[*] ، ولو وحد الله تعالى ، أو الجهل بمعرفته تعالى ، أو انكار ملك أو رسول أو نبي ، أو جهل البعث أو المعاد ، أو شك في وجه من وجوه التوحيد ، أو وصف الله تعالى بصفات النقص ، أو تقرب إليه بمعصية منصوص عليها ، أو بترك بعض الطاعات ، أو تقرب إلى الخلق بالطاعات ، أو دعى إلى عبادة غير الله سبحانه ، إلى غير ذلك من الوجوه .

٢ — **ومنه نفاق** : وهو جميع ماحرم الله تعالى ، إن اقترفه غير محل له ، أو ترك واجبا عليه ، لا بتحريم له كمكسب الحرام وأكله من الأموال ، أو من الميتة والدم ، والفواحش كالزنا ومقدماته ، والربا والغش .... الخ .

ويخلص الشميني من عرضه المستفيض للكبائر إلى قاعدة عامة للتمييز بين الشرك والكفر ، فيذهب إلى أن كل ماكان الإقرار به توحيد، فالانكار له شرك ، وماكان الإقرار به طاعة فانكاره كفر[1] .

أما عن مصير مرتكب الكبيرة بقسميها السابقين ، فيؤكد شيخ الأباضية المتأخرين موقف أصحابه الذين يذهبون إلى أن من مات على كبيرة ، فالوعيد لازم له[2] ، ولا أمل له من النجاة من النار أو الخروج منها ، لأن صاحب الكبيرة حبطت حسناته[3] .

(*) أى التسوية بين صفات الخالق والمخلوقين .
(١) معالم الدين : ١٦٥/٢
(٢) السابق : ١٤٨/٢
(٣) السابق : ١٤٩/٢

ويذهب الشميني إلى القول : إنا ندين بأن الله صادق فى وعده ووعيده ، وبخلود أهل الجنة فى الجنة ، وأهل النار فى النار[1] ، أى لا يخرج من النار أصحاب الكبائر على مايعتقد أهل السنة الذين أجازوا أن يخلف الله وعيده رحمة منه ومغفرة لأهل الكبائر ، ويذهب الشميني إلى أن الله يغفر الصغائر باجتناب الكبائر ، ولا يغفر الكبائر إلا بالتوبة .

ويؤكد شيخ الأباضية انتماء فرقته إلى الخوارج ، واعتناقه أحد مبادئها الهامة ، أعنى هجرة دار الشرك ، فيقول « القاعد فى دار الشرك هو الشرك ، وبأنه يحرم على المسلم أن يتخذ دار الشرك دارا »[2] ولكن هل يعنى هذا أن الأباضية يشاركون غلاة الخوارج فى الدعوة إلى اتخاذ دار هجرة ، ويبيحون سبى أهل الكبائر ، ويستحلون دماء خصومهم من أهل القبلة ؟

إنه من التجنى على الأباضية رميهم بذلك ، فهذا شيخهم القلهاتى يهاجم غلاة الخوارج كالأزرقية وغيرهم لمثل هذه الاعتقادات الفاسدة — كما أشرنا من قبل ، ويتمسك بالسنة النبوية التى تنص على أنه « لا هجرة بعد الفتح »[3].

مصير أطفال المشركين والمنافقين :

يبين القلهاتى اختلاف أصحابه الأباضية فى أطفال المشركين والمنافقين على قولين :

أ — فقد قالت طائفة منهم : حكمهم فى الدنيا والآخرة حكم آبائهم ، قياسا على حكم أولاد المؤمنين ، لاتفاقهم على أن أطفال المؤمنين حكمهم حكم آبائهم فى الدنيا والآخرة فى حكم الظاهر ، والدعاء لهم ، والتولية ، والإرث ، ويقبرون فى قبور المسلمين ، وفى الآخرة ينعمون مع آبائهم ، وقالوا : فلما كان أطفال المؤمنين أحكامهم فى الدنيا أحكام آبائهم ، وأحكام أطفال المشركين والمنافقين فى الدنيا أحكام آبائهم ، ولما كان أطفال المؤمنين

---

(١) السابق : ٢٣٨/٢

(٢) معالم الدين : ٢٣٩/٢

(٣) الكشف والبيان : ٤٢٣/٢ ومابعدها .

يتعمون مع آبائهم بالاتفاق ولم يعملوا عملا صالحا يجازون عليه ، جاز أن يعذب أطفال المشركين والمنافقين مالم يعلموا ، والله يفعل مايشاء .

وواضح أن هذه الطائفة من الأباضية التي يحدثنا عنها القلهاتي تتفق مع رأي الأشاعرة في مصير أطفال المشركين والكفار يوم القيامة ، وهو جواز تعذيبهم بدون اقتراف ذنوب يستحقون عليها العذاب .

ب ــ وذهبت الفرقة الأخرى من الأباضية إلى أن أطفال المؤمنين يتعمون مع آبائهم ، وهذا موضع اتفاق ، والدليل على ذلك من الكتاب قوله تعالى « والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم » (الطور / ٢١) ، أما بالنسبة لأطفال غير المؤمنين ، فالمسئلة موضع اختلاف ، « فنأخذ بقول ما اجتمعوا عليه ، ونقف عما اختلفوا فيه » ، أي تقر هذه الفرقة بما اتفق عليه المسلمون من أمر مصير أطفال المؤمنين ، وتتوقف عن الحكم فيما اختلفوا فيه من أمر مصير أطفال غير المؤمنين . « وحجة هذه الفرقة الواقفة قالت : لما وجدنا الأخبار مختلفة فيهم ، والأمة مختلفة في ذلك في حكمهم ، وقفنا عنهم ، لأن الله سبحانه لم يتعبدنا أن نعلم أنهم في النار أو في الجنة ... (لذلك) رأينا الاعتصام بالسكوت عن حكمهم ، ورأينا الوقوف أسلم في أمرهم » .

ويرجح القلهاتي مذهب الواقفة ، فيقول « وعلى هذا المذهب الأخير أدركنا أشياخنا رحمهم الله » ، ويورد أسماء بعض شيوخه ممن توقفوا عن الحكم على مصير أطفال غير المؤمنين ، ويذكر مناظرة بينه وبين أحد أباضية عصره ، وهو الإمام سعيد بن عبد الله[*] ، ويعرض الأدلة التي قدمها القلهاتي لاثبات صحة دعوته إلى التوقف عن الحكم في هذه المسألة[1] .

الإيمان :

يذهب الثميني إلى أن الدين والإسلام والإيمان بمعنى واحد ، وتطلق هذه الألفاظ على شيء واحد ، وهو جميع ماأمر الله به ، والإيمان عند الشيخ الأباضي

(*) الإمام سعيد بن عبد الله بن محمد بن محبوب ، كانت بيعته في سنة ٣٢٠ هـ ، وكان استشهاده في سنة ٣٢٨ هـ (مقدمة محققة كتاب الكشف والبيان : ٨/١ هامش ٥ .

(١) الكشف والبيان : ٣١٧/٢ ــ ٣٢١

يتركب من ثلاثة أركان ، إذ أن الإيمان هو مجموع المعرفة والإقرار والعمل ، وأن المؤمن هو الموفى بدين الله سبحانه ، وكذا لا يكون مسلما حتى يقر بالتوحيد ، ويعمل بالفرائض ، لأن الإسلام لا يتم إلا بقول وعمل[1] .

أما القول فبشهادة أن لا إله إلا الله وحده ، لا شريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله ، وأن ماجاء به حق من ربك ، وأما العمل فالاتيان بجميع الفرائض ، وهذه الأمور (العملية) تكون بين المرء وبين الخلائق .

وأما فيما بينه وبين الخالق ، فلا يكمل إيمانه حتى يأتى بعشرة أقاويل هى : الإيمان بجميع الملائكة ، والأنبياء والرسل ، وجميع الكتب التى أنزلت على جميعهم ، والموت ، والبعث يوم القيامة ، والحساب ، والعقاب ، والجنة ، والنار ، وجميع ماكان ومايكون وماهو كائن فالله هو المكون له . فهذه عشرة أقاويل ، من جاء بهن تامة كمل توحيده مطلقا ، ومن ترك واحدة منهن أشرك[2] .

تلك هى عقائد الأباضية بحسب مايعرضها رجلان من رجالهم ، أحدهما وهو القلهاتى من شيوخهم المتقدمين ، والآخر من علمائهم المتأخرين وهو الشمينى . وقد تبين لنا اتفاق الأباضية مع سائر فرق الخوارج فى بعض العقائد ، حيث يخالفون فيها مذاهب أهل السنة والجماعة ، وأهمها ما يأتى :

١ — تكفير عثمان بن عفان رضى الله عنه بسبب ما نسب إليه من أعمال فى السنوات الأخيرة من خلافته ، وادانة على بن أبى طالب كرم الله وجهه لقبوله التحكيم .
٢ — تكفير مرتكب الكبيرة ، أو تشريكه .
٣ — القطع بخلود مرتكب الكبيرة فى النار .

---

(١) معالم الدين : ٨٤/٢ — ٨٥

(٢) معالم الدين : ٨٨/٢

أما سائر العقائد فتارة يميل الأباضية إلى مذهب الاعتزال كتأويل الصفات الخبرية ، والوعد والوعيد ، ونفى رؤية الله ، وانكار الشفاعة لأصحاب الكبائر ، وتأويل الصراط والميزان وماشابه ذلك بما يفيد أنها أمور معنوية وليست مادية ، وتارة أخرى يوافق الأباضية أهل السنة والجماعة فى بعض عقائدهم ، مثل اثبات وجود البارى ووحدانيته ومشكلة القضاء والقدر .

خاتمة

نخلص مما تقدم إلى ما يأتى :

الإيمان :

يجمع أهل السنة والجماعة والأباضية على أن أصول الإيمان هى : الإيمان بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره ، بينما يخالفهم المعتزلة ومن تبعهم كالزيدية فى القدر ، ومن ثم لقبوا بالقدرية ، لنفيهم القدر ظنا بأن اثباته يتعارض مع حرية الارادة الإنسانية .

واختلفوا فى أركان الإيمان ، فذهب الأشعرية إلى أنه لا يتبعض ، لأنه يقوم على التصديق وحده ، وهو معرفة تكون فى القلب ، ولا يشترط التلفظ به ، ولا يتضمن العمل . أما السلفية والأباضية والمعتزلة فالإيمان عندهم قول باللسان ، وتصديق بالقلب ، وعمل بالجوارح .

الأسماء والصفات الإلهية :

يمتنع أهل السنة بجميع طوائفهم ، وكذلك الأباضية والمعتزلة عن اطلاق أسماء على الله تعالى لم يسم بها نفسه ، ولا يصفونه بما لم يصف بها ذاته تعالى ، على نحو ما يفعل الفلاسفة حين يصفونه بأنه عقل وعاقل ومعقول ، أو عاشق ومعشوق ، أو محرك أول ، أو نحو ذلك .

ويثبت علماء السلف لله تعالى جميع الصفات الخبرية ، ويمتنعون عن الخوض فى الكيفية ، بينما يلجأ المعتزلة إلى تأويل هذه الصفات

بحجة تجنب الوقوع فى التشبيه والتجسيم ، ولا يستبقى المعتزلة من الصفات إلا العلم والقدرة والحياة ، ويحاول الأشاعرة والماتريدية والأباضية التوسط بين مذهب السلف فى الصفات ومذهب المعتزلة ، فينفون عن الله تعالى الوجه واليد والأصابع ، ولكنهم لا يكتفون بالصفات الثلاث التى أقر بها المعتزلة بل يزيدون عليها السمع والبصر والإرادة ، أما كلام الله فيقول الأباضية بخلقه كالمعتزلة ، بينما يقسم الأشاعرة الكلام قسمين : كلام نفسى قديم ، وكلام خارجى محدث مخلوق .

ويثبت أهل السنة رؤية الله تعالى يوم القيامة ، أما المعتزلة ومن وافقهم من الزيدية والأباضية فإنهم ينفون رؤيته تعالى .

النبوة والإمامة :

يؤمن أهل الملة الإسلامية على اختلاف فرقهم بالنبوة والأنبياء ، ويدحضون مزاعم من يحاول التشكيك فيها كبراهمة الهند ومن تابعهم من الملاحدة فى العالم الإسلامى كابن الراوندى ، ويتفق أهل السنة والأباضية فى أن الإمامة لا تكون بالنص كما هو الشأن عند الشيعة ، وإنما بالاختيار ، ولا يشترط الأباضية القرشية كما هو الحال عند كثير من طوائف أهل السنة ، ويخالف الأباضية أهل السنة فى توقير الخلفاء الراشدين ، إذ يكفر الأباضية الخليفتين الأخيرين فضلا عن سب بعض الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين .

الأخرويات :

يتفق أهل السنة والأباضية فى اثبات المعاد للأنفس والأبدان جميعا خلافا لمن أثبت المعاد النفسانى فقط من الفلاسفة . ويثبت أهل السنة

الشفاعة لأهل الكبائر من الملة ، بينما يتفق المعتزلة والأباضية فى نفى الشفاعة عن أصحاب الكبائر ، ومن ثم لا يشارك المعتزلة والأباضية أهل السنة فى اعتقادهم بامكان نجاة أصحاب الكبائر من العذاب فى النار ، أو خروجهم منها بعد دخولهم فيها ، ويرى المعتزلة والخوارج أن مرتكب الكبيرة خالد فى النار ، ويختلفون فيما بينهم فى شدة هذه النار ، فعند المعتزلة أن عذابها أقل حدة من عذاب الكافر كفرا صريحا ، وأما الخوارج فمرتكب الكبيرة عندهم كافر وليس فى منزلة بين المنزلتين كما هو الشأن عند المعتزلة ، وبالتالى فعذابه وعذاب سائر الكفار سواء .

العقيدة دافع للسلوك :

أشرنا إلى النقد الموجه لقصور مفهوم الإيمان لدى الأشاعرة ، إذ يجرد الإيمان من الجانب العملى فيه ، وقلنا إن العمل دليل على مصداقية العقائد ، وتجسيد لما فى القلوب ، وما تردده الألسن ، وقد عاب القرآن صراحة الذين يقولون مالا يفعلون ، فينبغى أن تثمر معرفة الأصول الإيمانية ثمرات ايجابية تظهر فى سلوك المؤمن ، وقد أخذنا على أهل الظاهر وفى مقدمتهم إمامهم ابن حزم الأندلسى نظرتهم إلى الصفات الإلهية على أنها مجرد أسماء أعلام ، وعندنا أن تدبر معانيها ، وانعكاس ذلك على السلوك هو الغاية المرجوة من معرفتها فالإيمان بأن الله هو الرزاق والغنى والمحيى والمميت ينبغى أن يكون باعثا على سلوك يتميز به العبد المؤمن عمن دأب على تملق ذوى السلطان أو الجاه أو الثراء طمعا فيما لديهم أو خوفا من بطشهم .

إن الإيمان لو جرد من العمل الصالح أضحى أمرا عقيما لا يجدى فى الدنيا ، ولا يثمر فى الآخرة . يقول الإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة

(ت . سنة ٢٧٦) : « كان طالب العلم فيما مضى يسمع ليعلم ، ويعلم ليعمل ، ويتفقه فى دين الله لينتفع وينفع »[1] . وهكذا لو اقتصر الإيمان على المعرفة دون التطبيق لاستحال إلى علم لا ينفع ، نعوذ بالله منه ، إذ ربما كان الجهل أفضل منه ، فما قيمة معرفة أصول الإيمان وأركانه وشرائطه إن لم يترجمها العارف بها إلى سلوك عملى يتفق وماتقتضيه هذه المعرفة ؟

ليس الإيمان إذن كلمات تقال أو أمنيات يتمناها القلب ، ولكنه ما وقر فى القلب ، وصدقه العمل ، فلا إيمان لمن لا أمانة له ، ولا يؤمن أحد من الناس حتى يحب لأخيه مايحبه لنفسه ، ولا إيمان لمن حالف أعداء الله ورسوله « لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله » (المجادلة /٢٢) ، وقد قال الرسول ﷺ « الإيمان بضع وسبعون بابا أدناها اماطة الأذى عن الطريق » (رواه الشيخان عن أبى هريرة) .

إن المؤمن الحق هو الذى ينعكس مافى قلبه على سلوكياته ، فالمؤمن بالله ، العارف بصفاته تعالى ، المقر بوحدانيته ، ويعرف يقينا أنه على كل شيء قدير ، إنما يكون ولاؤه لله ، وأعماله كلها لوجهه تعالى ، يلجأ إليه ، ويستعين به ، لأنه سبحانه رب السموات والأرض ، وهو الغنى ونحن الفقراء إليه ، وهو واهب النعم . كما أن المؤمن يعتقد أن لله العزة ولرسوله وللمؤمنين ، فتراه عزيز النفس فى غير تكبر أو استعلاء ، لذلك لا يمنعه الاحساس بالعزة عن التواضع الشديد حتى أنه قد يستحى من أن يعلن أنه مؤمن كامل الإيمان — كما رأينا — وهو يحب أن يكون من عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا .

وهذه العقيدة القوية تمكن المؤمن من مواجهة متاعب الحياة بالصبر ، وبذل الجهد ، بروح الأمل والتفاؤل ، لأنه يؤمن بأن الله غفور رحيم مهما اسرف المرء فى ارتكاب الذنوب والخطايا ، فإن باب التوبة مفتوح للناس جميعا ، وأن الله يحب التوابين ، وأن رحمته وسعت كل شيء ، فلا يقنط من رحمة الله ، ولا يعرف اليأس طريقا إلى قلبه .

(١) ابن قتيبة : الاختلاف فى اللفظ ، والرد على الجهمية المشبهة ، عقائد السلف ، ص ٢٢٣

المؤمن بأن الله قريب يجيب دعوة الداع إذا دعاه ، يتحرر من عبودية البشر ، فلا سلطان لكهنة أو رجال الدين ، فإن علاقته بالله لا تحتاج إلى وساطة ووسطاء ، وإنما هى علاقة مباشرة ، لأن الله خلق الإنسان وكرمه وأسند إليه خلافة الأرض .

والإيمان الحق يفرز شخصية متوازنة : عزة النفس فى غير تكبر أو غرور ، وانطلاق إلى العمل النافع مع التوكل على الله فى غير تواكل .

والمؤمن بالله وبأنه تعالى ليس بظلام للعبيد ، لا يحزن ، ولا يكتئب إذا أصابه شيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات ، لأنه يؤمن بأن هذه الأمور إنما هى ابتلاء من الله ، وعليه أن يصبر حتى يفوز بأجر الصابرين ، ولا ينبغى له أن يجزع ، فإذا أحس فى نفسه بشيء من الجزع أو الاضطراب ، عليه أن يعيد إلى نفسه الطمأنينة بذكر الله « ألا بذكر الله تطمئن القلوب » (الرعد / ٢٨) فكيف يجزع أو يستسلم للجزع وهو يؤمن بأن الله قريب ؟ .

والمؤمن بأن الله سميع بصير عليم ، يرسخ فى أعماقه ضمير خلقى يحول بينه وبين ارتكاب الكبائر ، واقتراف الجرائم ، حتى ولو تيقن أن عيون السلطة الحاكمة وأجهزتها المختلفة لن تكشف أمره .

المؤمن بالملائكة يعيش فى عالم رحب ، يزيل عنه الوحشة والقلق ، فهو يعيش فى صحبة هؤلاء الكرام البررة ، ويعلم أنهم مخلوقات نورانية وأنهم عباد مكرمون ، وأنهم بأمر الله يعملون ، وهم موكلون بتدبير أمور الإنسان منذ أن كان نطفة إلى آخر عمره ، يلازمونه فى جميع أحواله ، ويحفظونه ، ويلهمونه مافيه صلاحه ، ويهدونه إلى مافيه سعادته ، ويحثونه على فعل الخيرات ، وترك المعاصى ، ومخالفة الشيطان ، ومقاومة وساوسه ، وهم الناصحون له ، فإذا كان فى طاعة الله صلوا عليه ، وحضروا صلاته ، وشاركوه فى مجالس الذكر ، ويحفونه بأجنحتهم إذا طلب العلم ، ويستغفرون له ، ويشجعونه على الطاعات ، ويواسونه فى الضراء ، ويرافقونه فى يقظته ، ويبشرونه فى منامه ، لأنهم مصدر الرؤيا الصادقة ، وهم الذين يذكرونه إذا أصابه النسيان ،

وينشطونه إن عرض له الكسل ويثبتونه فى ساحة الجهاد فى سبيل الله إذا جزع ، وهم الذين يتوفونه عند الموت ، ويعينونه على أن يستقبل الموت فى سكينة وطمأنينة ، وهم الموكلون بثوابه أو عقابه فى القبر ، ومابعد البعث .

المؤمن بكتب الله المقدسة ، يدرك أنها بمثابة النور الذى يضىء للبشر طريقهم ، ويبدد ظلمات الكفر والشرك ، ولئن حرفت هذه الكتب ، واختلط فيها الحق بالباطل ، إلا أن الله تعالى تولى حفظ آخر ما أنزل من كتبه ، لا لمجرد تلاوة آياته وسوره فقط وإنما لتدبر معانيه ، وتطبيق كل ماورد فيه ، فإن كثيرا من منافقى هذه الأمة يقرأون القرآن ، ولكن لا تتجاوز تلاوتهم له حناجرهم .

والمؤمن بالأنبياء والرسل يعلم أنهم صفوة من البشر ، آتاهم الله حكمة وعلما لهداية الناس إلى الصراط المستقيم ، وأن الله بعثهم لحاجة البشر إليهم ، ولا تغنى العقول عنهم ، فلا يعصاهم ، ولا ينفر من طاعتهم ، ولا يتردد فى اتباعهم ، بل يجد فيهم الأسوة الحسنة ، والقدوة الطيبة ، فيستمد من قصصهم العبر والدروس المستفادة ، فيحذو حذوهم ، ويحبهم ويعظمهم جميعا وبخاصة الرسول الخاتم ﷺ ، لأنه حريص على المؤمنين رؤوف رحيم ، ترك فيهم ما إن تمسكوا به لن يضلوا أبدا فى حياتهم الدنيا ، ويقيهم عذاب الآخرة ، ويشفع لهم يوم القيامة .

والمؤمن باليوم الآخر يختلف فى سلوكه — أو ينبغى أن يختلف — عمن يظن أن ليس ثمت حياة إلا هذه الحياة الدنيا ، حيث يحى فيها ثم يموت ، عندما يهلكه الدهر ، ويحسب أنه خلق عبثا ، وأنه لا يرجع إلى رب يحاسبه ، إن هذا الجاحد للآخرة حسبه شقاء فى حياته الدنيا مرور شبح الموت إذ يعنى لديه الفناء ، أما من يؤمن بأن الآخرة خير وأبقى يعيش متفائلا ، يحتمل ألوان المتاعب الدنيوية ، ولا يحزن كثيرا إذا تعرض للظلم فى دنياه ، لأنه يوقن بأن الله سيضع الموازين القسط يوم القيامة ، لكى يوفى كل إنسان أجره ، فمن كان يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن كان يعمل مثقال ذرة شرا يره .

والمؤمن بقضاء الله وقدره لا يستسلم للأحزان والهموم إذا ما ابتلى بالمحن والمصائب ، ولكنه يتذكر قوله تعالى « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » (التوبة / ٥١) .

المصادر

ابن تيمية :

— الإيمان ، تصحيح محمد خليل هراس . القاهرة ، دار الطباعة المحمدية ، بدون تاريخ .

— تفضيل الإجمال ، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٥ ، نشرها محمد رشيد رضا . القاهرة ، مطبعة المنار ، ١٣٤٩ هـ .

— العقيدة الأصفهانية ، ط ٧ ، القاهرة ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، سنة ١٣٩٣ هـ .

— الصفدية ، ج ١ ، تحقيق دكتور محمد رشاد سالم ، الرياض ، مطابع حنيفة ، ١٩٧٦ .

— درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق دكتور محمد رشاد سالم ، ١١ جـ . الرياض ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، ١٩٧٩ — ١٩٨٣ .

— الرد على المنطقيين ، نشره عبد الصمد شرف الدين الكتبي . الهند ، بمباى ، ١٩٤٩ .

— الفتوى الحموية الكبرى ، ط ٢ . القاهرة ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، ١٣٩٨ هـ .

— منهاج السنة النبوية ، ج ٢ ، تحقيق دكتور محمد رشاد سالم . القاهرة ، مكتبة دار العروبة .

— نقض المنطق ، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن . دمشق ، دار المعرفة ، ١٩٥١ .

ابن حزم :

— مداواة النفوس ، ضمن ثلاث رسائل لابن حزم . القاهرة ، دار الثقافة العربية ، ١٩٦٢ .

— الأصول والفروع . ٢ ج تحقيق د محمد عاطف العراقي . حجرى القاهرة ، دار النهضة العربيه . ١٩٧٨
— التقريب لحد المنطق والمدخل إليه . تحقيق دكتور إحسان عباس بيروت ، دار مكتبة الحياة ، بدون تاريخ

— الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ط ٢ مكة المكرمة . دار الباز للنشر والتوزيع ، ١٩٧٥
— رسائل حققها د . إحسان عباس ، ٣ ج بيروت ، المؤسسه العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠ — ١٩٨١

وقد اعتمدنا في هذه المجموعة على الرسائل الآتية
— رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها
— رسالة في الرد على ابن النغريلة
— رسالة سئل فيها سؤال تعنيف
— رسالة في الرد على الهاتف من بعد
— رسالة التوقيف على شارع النجاة
— رسالة التلخيص لوجوه التخليص
— رسالة في الإمامة
— طوق الحمامة

ابن حنبل ، احمد :

— الرد على الزنادقة والجهمية ، ضمن كتاب عقائد السلف . تحقيق دكتور على سامى النشار ، و دكتور عمار الطالبى الاسكندريه . منشأة المعارف ، ١٩٧٠
— العقيدة ، برواية الخلال ، تحقيق عبد العزيز السيروان دمشق . دار قتيبة ، ١٩٨٨

ابن خزيمة :

— التوحيد واثبات صفات الرب . تعليق دكتور محمد خليل هراس . مكة المكرمة ، دار الباز ، ١٩٧٨ .
— صحيح ابن خزيمة ، تحقيق دكتور محمد مصطفى الأعظمى ، ٤ ج ، ط ٣ . بيروت ، المكتب الإسلامى ، ١٤٠١ هـ .

ابن رشد :

— مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، تقديم وتحقيق دكتور محمود قاسم . القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٥ .

ابن سينا :

— فى أقسام العلوم العقلية ، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات . القاهرة ، مطبعة هندية ، ٢٩٠٨ .

ابن العربى ، أبو بكر :

— العواصم والقواصم ، تحقيق محب الدين الخطيب ، بيروت ، المكتبة العلمية ، ١٩٨٥ .

ابن عقيل ، أبو عبد الرحمن :

— ابن حزم خلال ألف عام ، ٤ أسفار . بيروت ، دار الغرب الإسلامى .
— نوادر ابن حزم ، سفران . بيروت ، دار الغرب الإسلامى .

ابن قيم الجوزية :

— حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح ، تقديم على السيد صبح المدنى . القاهرة ، مطبعة مدبولى .

— الروح . بيروت ، دار المكتبة العلمية ، ١٩٧٩ .
— تحفة المودود بأحكام المولود . القاهرة ، المكتبة القيمة ، ١٩٧٧ .

ابن نباته المصرى (ت . سنة ٧٦٨) :

— سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون ، ط ٤ . القاهرة ، مطبعة الموسوعات ، ١٣٢١ هـ .

أبو زهرة ، محمد :

— أصول الفقه . القاهرة ، دار الفكر العربى .

أحمد ، القاضى عبد الجبار :

— شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم ، تحقيق دكتور عبد الكريم عثمان . القاهرة ، مكتبة وهبه ، ١٩٦٥ .

الأشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل :

— مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، ط ٢ . القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٩ .

الإيجى ، عضد الدين عبد الرحمن بن احمد :

— المواقف فى علم الكلام ، القاهرة ، مكتبة المتنبى .

الباقلانى ، القاضى أبو بكر :

— تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر . بيروت ، مؤسسة الكتب الثقافية ، ١٩٨٧ .

البخارى :

— خلق أفعال العباد ، ضمن كتاب عقائد السلف المذكور .

بدوى ، دكتور عبد الرحمن :

— الأخلاق النظرية . الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٥ .

البغدادى ، أبو منصور عبد القاهر (ت سنة ٤٢٩) :

— أصول الدين . بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، ١٩٨١ .
— الفرق بين الفرق . مكة المكرمة ، دار الباز ، ١٩٨٥ .

البيهقى ، الحافظ أبو بكر احمد (ت سنة ٤٥٨) :

— الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة . ط ٢ . بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٦ .

التوحيدى ، أبو حيان :

— الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، ٣ ج . بيروت ، منشورات دار مكتبة الحياة .

التهانوى :

— كشاف اصطلاحات الفنون ، ط . بيروت .

الثمينى ، عبد العزيز بن ابراهيم :

— معالم الدين ، ٢ ج . سلطنة عمان ، وزارة التراث القومى والثقافة ، ١٩٨٦ .

جلى ، دكتور احمد محمد احمد :

— دراسة عن الفرق فى تاريخ المسلمين « الخوارج والشيعة » . الرياض ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ١٩٨٦ .

حكمى ، حافظ بن احمد :

— معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول فى التوحيد ، ٢ ج . القاهرة ، مكتبة زهران .

حلمى ، دكتور مصطفى :

— الخوارج . القاهرة ، دار الأنصار ، ١٩٧٧ .
— قواعد المنهج السلفى ، القاهرة ، دار الأنصار ، ١٩٧٦ .

الحميرى ، أبو سعيد نشوان (ت سنة ٥٧٣) :

— الحور العين ، مع شرح رسالة الحور العين ، تحقيق كمال مصطفى ، ط ٢ ، بيروت ، دار آزال للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٨٥ .

الدارمى :

— رد الدارمى على المريسى العنيد ، ضمن كتاب عقائد السلف المذكور .

الدسوقى ، دكتور فاروق احمد حسن :

— محاضرات فى العقيدة الإسلامية ، الاسكندرية ، دار الدعوة ، ١٩٨٣ .

الذهبى ، شمس الدين أبو عبد الله :

— مختصر العلوم للعلى الغفار ، تحقيق محمد ناصر الألبانى ، دمشق وبيروت ، المكتب الإسلامى ، ١٩٨١ .

الرازى ، أبو حاتم :

— الزينة ، القسم الثالث ، تحقيق دكتور عبد الله سلوم السامرائى ، نشره فى كتابه الغلو والفرق الغالية فى الحضارة الإسلامية ، بغداد ، دار الحرية للطباعة ، ١٩٧٢ .

زكريا ، دكتور فؤاد :

الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة ، القاهرة ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ .

السبكى ، تاج الدين :

— طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٢ . القاهرة ، المطبعة الحسينية .

السيابى ، سالم :

— الحقيقة والمجاز فى تاريخ الأباضية باليمن والحجاز . سلطنة عمان ، وزارة التراث القومى والثقافة ، ١٩٨٠ .

الشكعة ، دكتور مصطفى :

— اسلام بلا مذاهب ، ط ٧ . القاهرة ، الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٨٩ .

الشنقيطى ، محمد الأمين (ت سنة ١٣٩٣ هـ) :

— منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات . المدينة المنورة ، الجامعة الإسلامية ، ١٩٧٨ .

الشهرستانى (ت سنة ٥٤٨ هـ) :

— الملل والنحل ، تحقيق دكتور عبد اللطيف العبد ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٧ .

صبحى ، دكتور أحمد محمود :

— فى علم الكلام . الاسكندرية ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٧٨

الطويل ، دكتور توفيق :

— التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام . القاهرة ، الحلبى ، ١٩٤٥ .

العراقى ، دكتور محمد عاطف :

— مذاهب فلاسفة المشرق ، ط ٤ . القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٥ .

عمارة ، دكتور محمد :

— التراث فى ضوء العقل . بيروت ، دار الوحدة ، ١٩٨٠ .

الغزالى ، أبو حامد :

— احياء علوم الدين ٥ ج ، القاهرة ، دار الشعب ، ١٩٦٩

فؤاد ، دكتور عبد الفتاح احمد :

— الإمام الزيدى احمد بن سليمان وآراؤه الكلامية . الاسكندرية ، دار الدعوة ، ١٩٨٧ .

فؤاد ، دكتور عبد الفتاح احمد :

— ابن تيميه وموقفه من الفكر الفلسفى ، ط ٢ ، الاسكندرية ، دار الدعوة ، ١٩٨٦ .

فخرى ، دكتور ماجد :

— تاريخ الفلسفة الإسلامية (بالانجليزية) ، ترجمه دكتور كمال اليازجى . بيروت ، الجامعة الأمريكية ، ١٩٧٤ .

فلهوزن ، يوليوس .

ـــ الخوارج والشيعة (بالألمانية) ، ترجمه دكتور عبد الرحمن بدوى . الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨ .

القلهاتى ، أبو عبد الله محمد بن سعيد الأزدى :

ـــ الكشف والبيان ، ٢ ج . سلطنة عمان ، وزارة التراث القومى والثقافة ، ١٩٨٠ .

الكلاباذى ، أبو بكر محمد (ت . سنة ٣٨٠) :

ـــ التعرف لمذهب أهل التصوف . دمشق ، دار الإيمان ، ١٩٨٦ .

الكندى :

ـــ رسالة فى تناهى جرم العالم ، ضمن رسائل فلسفية ، تحقيق دكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ج ١ . القاهرة ، دار الفكر العربى ، ١٩٥٠ .

كوربان ، هنرى :

ـــ تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى ، راجعه الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر . بيروت ، منشورات عويدات ، ١٩٦٦ .

الماتريدى ، أبو منصور محمد :

ـــ تأويلات أهل السنة ، تحقيق دكتور محمد مستفيض الرحمن . بغداد ، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ، ١٩٨٣ .

ـــ التوحيد ، تحقيق دكتور فتح الله خليف . الإسكندرية ، دار الجامعات المصرية .

مدكور ، دكتور ابراهيم :

— فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ج ٢ ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٦ .

مسكويه ، أبو على :

— الفوز الأصغر ، تحقيق عبد الفتاح احمد فؤاد . الاسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٩ .

مغنية ، محمد جواد :

— الشيعة فى الميزان ، ط ٤ . بيروت ، دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٧٩ .

الملطى :

— التنبيه والرد على أهل الأهواء .

* * * *

الزحيف ، محمد بن على بن يونس (مؤرخ يمنى زيدى فى القرن العاشر الهجرى) :

— مخطوط مآثر الأبرار ، بالمكتبة الغربية بجامع صنعاء ، رقم ١٦٥ تاريخ وتراجم .

- Aristotle : The Nicomachean Ethics, translated by D.Ross. London, Oxford University, 1969

- Zeller, E.: Outlines of the History of Greek Philosphy, translated by L.R. Palmer. London, Routledge & Kegan Paul, 1969

الفهـرس

صفحة